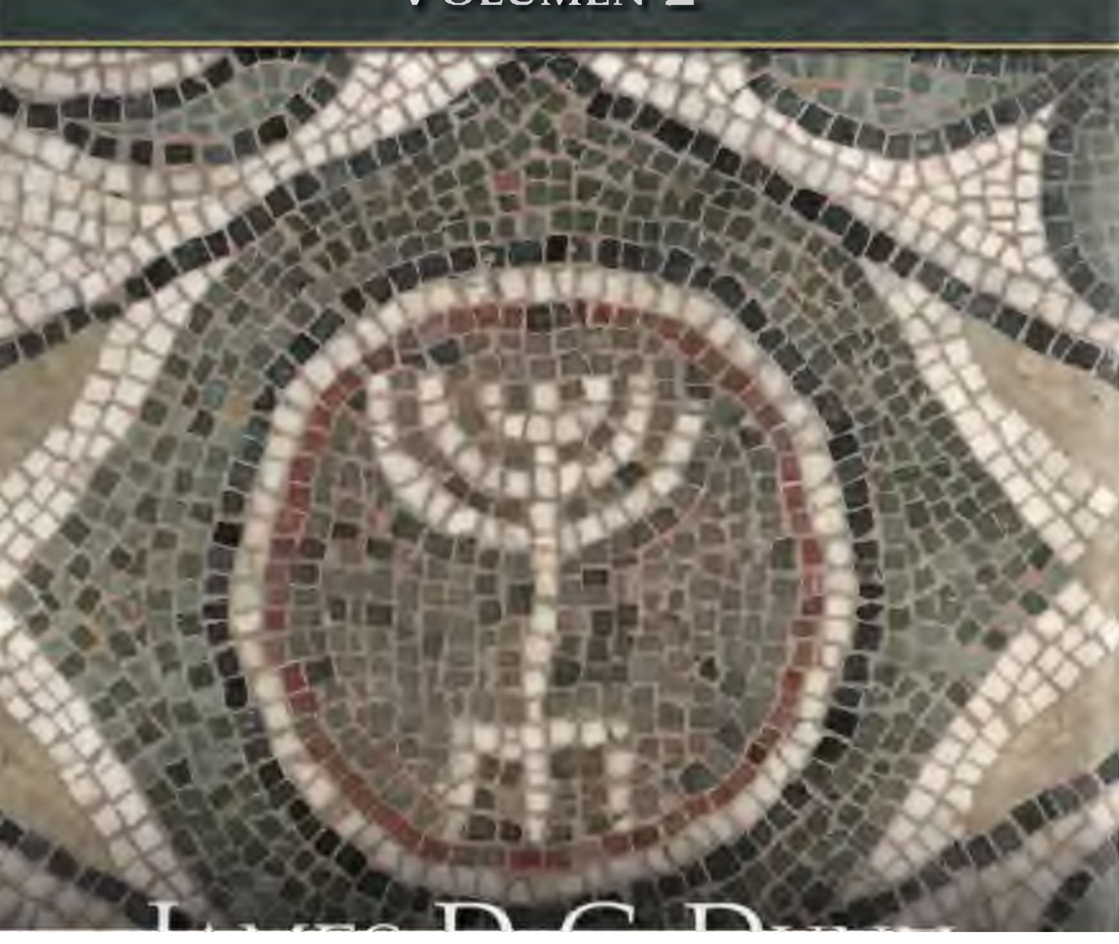
El Cristianismo en sus Comienzos

II

Comenzando desde Jerusalén

Volumen 2



James D. G. Dunn

El cristianismo en sus comienzos

Tomo II / Volumen 2

Comenzando desde Jerusalén

Traducción:
Serafín Fernández Martínez



Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Teléfono: 948 55 65 05
Fax: 948 55 45 06
www.verbodivino.es
evd@verbodivino.es

Título original: *Christianity in the Making.* Volume II: *Beginning from Jerusalem.*
Traducción: *Serafín Fernández Martínez.*

Diseño de sobrecubierta: *Francesc Sala.*

Ilustración de sobrecubierta: Mosaico de la sinagoga de Hammam-Lif, en Túnez (Museo de Brooklyn, Nueva York).

Impresión: GraphyCems, Villatuerta (Navarra).

Printed in Spain. Impreso en España

Depósito legal: NA. 1260-2012
ISBN Obra completa: 978-84-8169-917-3
ISBN Tomo I: 978-84-8169-864-0
ISBN Tomo II/Volumen 1: 978-84-9945-243-2
ISBN Tomo II/Volumen 2: 978-84-9945-305-7

Para Catrina,
David
y Fiona,
lo mejor de mí,
de nosotros

In memoriam
Profesor C. I
1909-2008
Mi doctor-pa

Lista de mapas

Contenido

NOVENA PARTE
El fin del comienzo

Capítulo 31

La misión del Egeo: primera fase

31.1 La misión del Egeo

La fase siguiente en la información ofrecida por Lucas sobre los comienzos del cristianismo (Hch 16–20) se conoce como "segundo y tercer viajes misioneros de Pablo". Pero esta denominación es inadecuada porque viene de una percepción errónea[1]. Lo que tenemos realmente es el relato de una misión continua en la costa del Egeo[2]. Está narrada por Lucas como una unidad coherente, trabada. Tiene un comienzo claro: la misión se pone en marcha en una dirección determinada por varios indicios de sugerencia divina (16,6-9). Y tiene un claro final: ese período de misión, como de hecho todo el período de intenso trabajo misionero de Pablo, culmina y concluye con un discurso suyo que tiene toda la apariencia de expresar su última voluntad y su testimonio (20,18-35). Entremedias, el recorrido inicial por las partes septentrional y occidental del Egeo (caps. 16–17), seguido de una larga estancia en Corinto, que es de hecho el cuartel general de Pablo durante dieciocho meses largos (capítulo 18). A continuación, Éfeso, al otro lado del Egeo, sirvió de manera similar como base de operaciones a Pablo durante un período de dos a tres años (capítulo 19). Un viaje de regreso a Antioquía entre esas dos mitades lo refiere Lucas de la forma más breve (18,22-23), y es obvio que no lo consideraba particularmente significativo.

Estas noticias de Hechos concuerdan sustancialmente con lo que sabemos y podemos conjeturar por las cartas paulinas sobre la actividad mi-

[1] Cf. Knox, *Chapters*, 25-26.

[2] Ya señalado por Weiss, *Earliest Christianity*, 277; White también prefiere hablar de "la misión del Egeo" (*Jesus to Christianity*, cap. 8).

sionera de Pablo. Ya hemos señalado la posibilidad de que el incidente de Antioquía hubiese ocasionado una ruptura no solo con Bernabé, sino también con la iglesia de Antioquía y, *a fortiori,* con la jerarquía de la iglesia de Jerusalén (§ 27,6). En ese caso es probable que Pablo hubiese cortado sus vínculos con la iglesia antioquena: no podía ya servir como misionero (apóstol) de una iglesia que no le había apoyado en aquel incidente sobre las condiciones en las que judíos y gentiles debían relacionarse dentro de las iglesias mixtas (judeo-gentiles) establecidas por Pablo (Gál 2,11-21). Así pues, el traslado a la región del Egeo tuvo más de establecimiento de una misión separada o incluso independiente que de expansión de la misión antioquena mediante un segundo viaje misionero. De ahí la gran irritación de Pablo frente a las intrusiones en su misión. Ese disgusto es muy perceptible en cartas posteriores[3], y las condiciones de independencia en las que él trabajaba están claramente indicadas en 2 Cor 10,13-16[4].

Además –conviene repetirlo–, la misión del Egeo era para el propio Pablo lo más importante de su trabajo misionero. Aparte de Gálatas y Romanos (y Tito), todas las cartas escritas por Pablo o en su nombre lo fueron a iglesias fundadas en el período en cuestión (o a personas conectadas con esas iglesias): Filipos, Tesalónica, Corinto, Éfeso y también Colosas, distante solo unos ciento cincuenta kilómetros de la costa del mar Egeo. Más importante es el hecho de que la mayor parte de las cartas enviadas por el propio Pablo (incluida, entiendo, Gálatas) fueron escritas en este período desde sus bases del Egeo[5]. Hay que señalar que el propio Pablo parece recordar el traslado a Macedonia como un nuevo inicio: elogia a los filipenses por su participación "en el comienzo del Evangelio" (Flp 4,15)[6]. Y, sin duda, consideraba el cierre del período como el final de la que iba a ser la fase principal de su labor de apóstol (Rom 15,18-21); de ahí la importancia adicional de su Carta a los Romanos como una expresión de su madura teología, que resume su manera de entender el Evangelio al cierre del principal capítulo de su tra-

---

[3] Especialmente en Gál 1,6-9; 2 Cor 12,11-13 y Flp 3,2.

[4] Véase *supra,* § 29.4b.

[5] Véase *infra,* § 31.5-7, 32.5, 7 y 33.3. Con alguna duda, opto por la idea de que Filipenses, Filemón y Colosenses fueron escritas desde Roma (véase *infra,* § 34.4-6), aunque la opinión de los estudiosos está totalmente dividida al respecto, con muchos que piensan que es más probable que por lo menos la composición de Filemón (y Colosenses) hubiese tenido lugar en Éfeso (véase el final de § 34.3).

[6] Haciendo referencia, obviamente, a su llegada a Filipos; véase, por ejemplo, O'Brien, *Philippians,* 531-532; Bockmuehl, *Philippians,* 263.

bajo como apóstol[7]. Así pues, la misión del Egeo fue el período más importante de la actividad misionera de Pablo y el que tuvo una repercusión más duradera en el desarrollo del cristianismo y del pensamiento cristiano.

Podemos, en consecuencia, pensar con bastante seguridad que Lucas tomó lo esencial de su relato de buenas fuentes de información. Particularmente notable es la presencia en Hechos de las secciones narradas en primera persona del plural, que encierran la misión del Egeo (16,10-17; 20,5.15)[8]. Este plural sugiere participación directa de Lucas en el comienzo y el final de la misión, o al menos su utilización de un testimonio de primera mano[9]. Y también el hecho de que Lucas pueda nombrar una figura clave en cada una de las tres primeras fundaciones de iglesias (Filipos, Tesalónica y Corinto), quienes dieron hospitalidad a los misioneros y, por tanto, bien podrían haber acogido en sus casas las respectivas comunidades domésticas resultantes[10], indica probablemente fuentes de información de primera mano sobre esas fundaciones.

Al mismo tiempo, no debemos olvidar que la narración de Lucas es notablemente episódica, al centrarse en incidentes específicos[11], frecuentemente unidos por relatos muy breves. Los episodios de Filipos y Éfeso, en particular, son buenos ejemplos de la calidad de Lucas como narrador. Inevitablemente, dada su manera selectiva de escribir historia (toda buena historiografía es selectiva), muchos lectores quedan preguntándose por los vacíos y silencios de la narración: durante las largas estancias de Pablo en Corinto y Éfeso, ¿cuántas cosas pasaron además de las que nos dan a conocer los parcos relatos de Lucas?[12] ¿Y por qué este no ofrece ninguna indicación de lo que iba a dar a Pablo una influencia perdurable, su actividad epistolar?

---

[7] Por esta razón utilizo Romanos como guía para mi intento de describir la teología de Pablo (*The Theology of Paul,* y véase *infra,* § 33.3a).

[8] Sobre la idea de que Pablo emprendió la misión ya en los años cuarenta, véase *supra,* § 28.1c.

[9] Cf. *supra,* § 21.2.

[10] Lidia (Hch 16,15), Jasón (17,5-7) y Ticio Justo (Hch 18,7).

[11] La prisión como consecuencia de un exorcismo (16,16-40), el encuentro con intelectuales atenienses (17,16-34), la resolución de Galión (18,12-17), la derrota de la magia y el subsiguiente alboroto en Éfeso (19,11-20.23-41), y el discurso de despedida en Mileto (20,17-35).

[12] No ofrece ninguna indicación de los grandes problemas a los que Pablo se enfrentó en sus relaciones con la iglesia de Corinto (véase *infra,* § 32.3-7), y la cuestión de una crisis en Éfeso no referida ha fascinado desde antiguo a los estudiosos de Hechos y de Pablo (véase *infra,* § 32.2e).

Como de costumbre, Lucas aprovecha la oportunidad para hacer hincapié en aquello que le interesa.

- Es frecuente el recordatorio de que la misión fue siempre por iniciativa divina y con aprobación de Dios[13].
- El éxito en atraer a la fe judíos y gentiles temerosos de Dios[14] es también frecuente[15], así como la hostilidad de la comunidad judía local[16].
- Está desarrollado con eficacia el tema de la superioridad del Evangelio sobre otras fuerzas espirituales[17].
- También se encuentra repetidamente el tema apologético de que el nuevo movimiento y sus misioneros no representan ninguna amenaza para las autoridades civiles y deben ser tratados con respeto[18].

Hasta donde podemos saber, estos aspectos de interés para Lucas tenían, sin embargo, sólidas raíces en la información de la que él disponía y habrían concordado perfectamente con la valoración por el propio Pablo del carácter y éxito de su misión.

31.2 Comienzos de la misión del Egeo

a. En busca de un campo de misión

En Hch 15,40–16,8, Lucas informa brevemente sobre el viaje que Pablo, junto con Silas, su nuevo compañero de misión, realizó en dirección oeste desde Antioquía y Cilicia atravesando las llamadas Puertas Cilicias y visitando las iglesias fundadas en Galacia durante su misión anterior impulsada desde Antioquía. Como de costumbre, Lucas se centra en el personaje principal, Pablo, quien en el relato da la impresión de tener un espíritu misionero tan fuerte como siempre, pero también dudas sobre dónde plasmarlo en obras.

- "La verdad del Evangelio", que Pablo había afirmado y defendido con vigor en Jerusalén y Antioquía (Gál 2,5.14), presumiblemente conti-

---

[13] Hch 16,6-10.14; 18,9-10; 19,11-12.
[14] Hch 16,1; 17,4.11-12; 18,4.8.19-20.24-28.
[15] Hch 16,14; 17,4.12.34; 18,4.7.
[16] Hch 17,5.13; 18,6.12-17; 19,9; 20,3.19.
[17] Hch 16,16-18; 19,11-20.
[18] Hch 16,35-39; 18,12-17; 19,23-41.

nuó activando el mismo deseo ardiente de predicar el Evangelio entre no judíos, sin referencia a la circuncisión ni a otras "obras de la Ley" (2,16).

- Había reclutado a Silas, un dirigente de la iglesia jerosolimitana (Hch 15,22.40)[19], supuestamente con la intención (al menos en parte) de conservar la buena voluntad y el apoyo de aquella comunidad[20]. Como confirman la cartas de Pablo, Silas iba a ser su principal compañero durante la primera fase de la misión del Egeo (§ 29.6).

- En Listra reforzó su equipo con Timoteo (16,1), quien seguramente se había convertido durante una anterior visita de Pablo[21], aunque Hch 14 no dice nada sobre esto[22]. Según Lucas, Pablo se cuidó de hacerlo circuncidar (16,3), ya que se sabía que era hijo de un matrimonio mixto: madre judía y padre griego[23]. De ser cierto

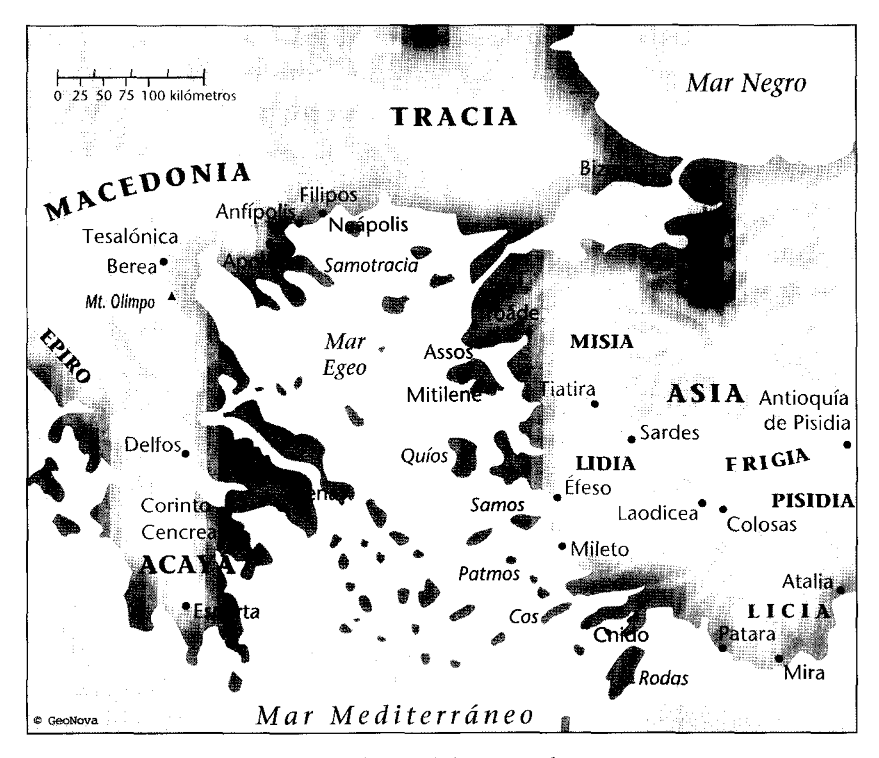
[19] Véase *supra,* § 27, nn. 234, 235.

[20] Silas podría ser uno de los poquísimos que se mantuvieron firmes del lado de Pablo en el incidente de Antioquía (véase *supra,* § 27.6).

[21] 1 Cor 4,17 ("mi hijo querido y fiel"); 1 Tim 1,2 ("verdadero hijo mío en la fe"); 1,18 ("mi hijo"); 2 Tim 1,2 ("mi querido hijo"). Véase también § 29.6.

[22] La madre de Timoteo (llamada Eunice, según 2 Tim 1,5) se había casado con un griego (Hch 16,2). En la mayoría de las comunidades judías se procuraba que no hubiese esos matrimonios mixtos (en parte recordando Neh 9–10), pero aun así se celebraban bastante a menudo. El hecho de que Timoteo estuviese todavía incircunciso podría indicar que su madre había dejado de practicar como judía. Por otro lado, en 2 Tim 3,15 leemos que Timoteo conocía desde niño las Escrituras de su pueblo, lo cual podría indicar que su padre, griego, se opuso a que fuera circuncidado. Por su condición de judío incircunciso, presumiblemente Timoteo no pudo frecuentar la sinagoga, pero la familia tenía recursos suficientes para que algunos rollos de la Torá fueran propiedad de la madre. En cualquier caso, esta estaba lo bastante abierta al Evangelio para convertirse ella misma en creyente (¿había muerto ya su esposo?). Véase más al respecto en el tomo III.

[23] El predominio de la línea materna no era aplicado aún (formalmente) en el siglo I (S. J. D. Cohen, "The Matrilineal Principle", en *Beginnings of Jewishness,* cap. 9), pero Lüdemann responde que "probablemente ya era parte de una *halaká*" (*Early Christianity,* 175, con referencia a Schiffman, "Tannaitic Perspectives", 121). Pese a las dudas de muchos, es muy verosímil lo referido por Lucas respecto a que Timoteo era hijo de madre judía y sobre la influencia que podía tener en Pablo el número de judíos residentes en lugares donde él pretendía desarrollar su labor misionera con ayuda de Timoteo (16,3). Cohen se muestra en desacuerdo: Timoteo no era judío (*Beginnings,* 363-377, con examen de las diversas opiniones), pero ¿tenía Pablo (o Lucas) una idea tan clara, cuando era precisamente la identidad de la misión de Pablo (¿judía o de otro orden?) lo que estaba en cuestión? El estudio de Barrett (*Acts* II, 761-762), aunque muestra lo embrollado del asunto, no tiene suficientemente en cuenta la confusión de categorías que implica la predicación de un Mesías judío a gentiles, a menudo en presencia de judíos.



Misión de Pablo en el Egeo.

este dato, tendríamos aquí otro intento conciliador de Pablo, con el que demostraba que la circuncisión (o la falta de ella) no tenía para él una importancia intrínseca[24], pero con el que también la reconocía como una marca de la condición de judío[25]. Es oportuno

[24] Gál 5,6; 6,15; 1 Cor 7,19.

[25] El dato de que Pablo circuncidó a Timoteo suele considerarse incoherente con la actitud contraria de Pablo en otros pasajes (Hch 15,2; Gál 2,3-5; 5,2-4, ¡y probablemente ya en su pensamiento en Gál 5,11!). Véanse, por ejemplo, los exámenes de opiniones ofrecidos por Haenchen, *Acts,* 480-482, y (con mayor comprensión) Fitzmyer, *Acts,* 575-576; bibliografía en Jervell, *Apg.*, 414 n. 36; Becker considera tal noticia una contradicción flagrante que "no merece ningún crédito" (*Paul,* 127); Lüdemann, sin embargo, ha cambiado de opinión y se decanta decididamente a favor de la historicidad (*Early Christianity,* 174-177); Chilton cree que Timoteo es el autor del diario de viaje en segunda persona del plural y que por eso debía de recordar el episodio (*Rabbi Paul,* 146-149), aunque 16,3 no es un pasaje en segunda persona del plural. Lucas explica bastante claramente la cuestión: si un hijo de madre judía era ju-

señalar que esa iniciativa era conforme a la política misionera expresada en 1 Cor 9,20, y además confirma que "al judío primero, pero también al gentil" era un principio activo en la estrategia misionera de Pablo (§ 29.4c)[26].

- Pablo (con Silas) había decidido visitar de nuevo las iglesias establecidas durante su labor evangelizadora como misionero de la iglesia de Antioquía (Hch 13–14), una decisión que es congruente con su bien atestiguada preocupación pastoral por sus iglesias (§ 29.8). Pero también podría indicar preocupación de Pablo por asegurarse de que esas iglesias no seguían el camino tomado por Pedro y los antioquenos (Gál 2,11-14). En ese caso, sin embargo, este es otro punto en el que Lucas parece relatar los hechos desde la perspectiva de Jerusalén. Porque, según su relato, Pablo y Silas, al pasar por esas iglesias, les iban entregando el "decreto apostólico" (Hch 16,4)[27]. En cambio, como veremos, la Carta a los Gálatas se entiende mejor como un vigoroso intento de Pablo de resistir esa presión y retener a las iglesias en cuestión dentro de su esfera de influencia[28].

La ruta más natural para una expansión misionera hacia el oeste iba de Apamea y Colosas a Éfeso, en la costa del Egeo (16,6): Éfeso era la principal ciudad del Asia romana[29], y la táctica misionera de Pablo de centrarse en ciudades (§ 29.5a) probablemente ya había tomado forma durante su estancia en Antioquía de Siria y en su expansión desde allí (caps. 13–14). Lucas, sin embargo, narra que, habiendo prohibido el Espíritu ir

---

dío a su vez para muchos o la mayoría de los judíos, entonces Timoteo era judío (como, sin duda, pensaba el autor de Hechos). Y como tal, su falta de circuncisión habría representado una afrenta para otros judíos, los más. Pablo no tenía problema con la circuncisión de judíos (1 Cor 7,18a); era la insistencia en que *tenían que* circuncidarse los creyentes *gentiles* lo que suscitaba su oposición (§ 27.3). Véase también Hvalvik, "Paul as a Jewish Believer", 135-139.

[26] Cf. Wilson, *Luke and the Law*, 64-65. Jervell va más allá: "En Hechos, todos los misioneros son judíos. Esto no es una cuestión de táctica ni de acomodación de Lucas, sino del carácter del Evangelio como promesa a Israel" (*Apg.*, 414). Justificadamente advierte que no se debe pasar por alto el hecho de que Pablo era "un hombre complicado y de muchos aspectos, con grandes tensiones internas", ni que "su teología no es inequívoca/patente (*eindeutig*), lo que también ocurre con su visión de la Ley" (414-415).

[27] Esta es la última mención del "decreto apostólico", durante la misión del Egeo al menos, lo cual refuerza la posibilidad de que el decreto hubiera surgido como la práctica fija de las iglesias dentro de la esfera de influencia de Antioquía o de que hubiera llegado a serlo. Véase *supra*, § 27.3e.

[28] Cf. *supra*, § 29.4b e *infra*, § 31.7.

[29] Cf. *infra*, § 32.2a.

a Asia (16,6), el equipo misionero intentó encaminarse, en dirección norte, a Bitinia, una región con varias ciudades costeras importantes y asentamientos judíos (cf. 1 Pe 1,1)[30]. Pero –dice Lucas– tampoco se lo permitió el Espíritu (16,7). Una ruta más septentrional a través de Frigia y Galacia (16,6) los habría llevado a Bitinia. Por ello, a menudo se considera que este fue el viaje en el que se fundaron las iglesias en (el norte de) Galacia a las que está dirigida la Carta a los Gálatas (cf. 18,23)[31]. Pero hace mucho que han sido desmontados los argumentos para rechazar la identificación de las ciudades de Hch 13–14 con "Galacia"[32]. No solo eso, sino que la interpretación más natural de lo referido en Hch 16,6 ("atravesaron la región de Frigia y Galacia") realmente excluye una ruta más hacia el norte[33]. Además de lo

---

[30] Schürer, *History* III, 35-36.

[31] Véase, por ejemplo, Fitzmyer, *Acts,* 578; Murphy-O'Connor, *Paul,* 159-162, 185-193; White, *Jesus to Christianity,* 198-199. Breytenbach observa que los estudiosos alemanes tienden a suponer que la interpretación de la fundación de las iglesias en el norte de Galacia es la *communis opinio* (*Paulus und Barnabas,* 103), postura representada por Gnilka, *Paulus,* 62, y Lohse, *Paulus,* 98-99, pero contrástese con Weiss, *Earliest Christianity,* 279; Stuhlmacher, *Biblische Theologie* I, 225-227, y Hengel / Schwemer, *Paul,* 475 n. 1359. Únicamente Crossan y Reed valoran la hipótesis de que Pablo marchó más al norte, hacia Pesino, etc., en el *primer* viaje a través de la región, y arbitrariamente se desentienden de Hch 14,21-28 (*Paul,* 231).

[32] "No hay virtualmente nada que se pueda decir en apoyo de la teoría de Galacia norte. No existe el menor indicio en Hechos ni en ninguna fuente no testamentaria de que Pablo evangelizara jamás la región de Ancyra (la actual Ankara) y Pesino, en persona, por carta, ni por ningún otro medio" (Mitchell, *Anatolia* II, 3). Breytenbach apunta también que no hay noticia de judíos en Ancyra y Pesino, ni de cristianismo en el centro de Anatolia antes de Constantino (*Paulus und Barnabas,* 140-148). Martyn considera Gál 1,21 (el trabajo misionero de Pablo antes de la conferencia de Jerusalén, desarrollado en "territorios de Siria y Cilicia") como una refutación suficiente de S. Mitchell (*Galatians,* 184-185 n. 240, siguiendo el argumento habitual de "Galacia norte"; cf., por ejemplo, Kümmel, *Introduction,* 298). Pero es totalmente posible que Pablo prefiriese no recordar a los gálatas que, siendo aún misionero de Antioquía, había fundado las iglesias de Galacia (véase *supra,* § 25 n. 223). Es decepcionante observar cómo, en el mantenimiento una determinada hipótesis, la propia preferencia por el testimonio de Pablo sobre el de Hechos se convierte en un rechazo absoluto del testimonio recogido en ese libro de Lucas; cf. T. Witulski, *Die Adressaten des Galaterbriefes* (FRLANT 193; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000), quien concluye que el carácter secundario de Hechos significa que la cuestión de los destinatarios de Gálatas debe ser investigada sin referencia a Hechos (222). ¿De dónde piensan esos eruditos que sacó Lucas las noticias y la cronología de Hch 13–14? ¿Enteramente de su imaginación?

[33] "No es concebible que la *Galatikē chōra* mencionada aquí [Hch 16,6] sea la región de Galacia septentrional, que distaba, a vuelo de pájaro en dirección nordeste, unos doscientos kilómetros de toda ruta natural entre Listra y la región de Misia. Por el contrario, tal expresión griega debe ser entendida como referente al país de Frigia Paroreius, situado a ambos lados de la cordillera de Sultan Dag, una zona que era étnicamente frigia, pero que en parte correspondía a la provincia de Galacia y en parte

cual, según Lucas, tomar el camino de Bitinia solo se convirtió en una opción después de que la elección de ir directamente a Asia se reveló contraria a la voluntad del Espíritu[34].

Lucas no indica que ese viaje fuera para una misión de predicación (y podría haberlo hecho con breves declaraciones sumarias). La impresión es más bien de una indecisión predominante en el equipo misionero, en busca de nuevos centros de operación tras la ruptura con Antioquía. Entre las ciudades por las que pasaron estaban algunas con numerosa población judía: Apamea, Sardis, Esmirna y Pérgamo, así como Éfeso.

Que Hechos presente como impedimentos del Espíritu la falta de claros objetivos en el equipo misionero no es simplemente un recurso luca-

---

a Asia" (Mitchell, *Anatolia* II, 3 n. 8; cf. Estrabón, *Geog.,* 12.8.14, 577). Riesner señala que "inmediatamente al norte de Iconio empieza un semidesierto"; "es difícil imaginar una misión en la región esteparia del este de Frigia" (*Paul's Early Period,* 281-291, especialmente 282). Taylor, a su vez, hace notar la ausencia de calzadas romanas y la dificultad del terreno correspondiente a la hipótesis de Galacia septentrional ("Roman Empire", 2438-2440). Sobre Hch 18,22-23 y 19,1 añade Mitchell: "No hay razón para interpretar este viaje en otra dirección que en la natural geográfica, con inicio en Siria, paso por las Puertas Cilicias, llegada a la meseta, recorrido por Licaonia con visita a las comunidades de Derbe, Listra, Iconio y Antioquía de Pisidia y luego, por el resto de Frigia Paroreius, a Apamea y descenso por el valle del Meandro a la costa oeste. La región en torno a Derbe, Listra, Iconio y Antioquía era parte de la provincia de Galacia en la primera mitad del siglo I d. C., y la expresión *Galatikē chōra,* aquí y en el pasaje anterior [16,6], obviamente hace referencia a ello". Mitchell resume así su Apéndice I, "Límites provinciales en Asia Menor, 25 a. C.-235 d. C.": "A mediados del siglo I era natural referirse a las comunidades de Antioquía, Iconio, Listra y Derbe como iglesias de Galacia, al igual que la comunidad de Corinto era una iglesia de Acaya" (*Anatolia* II, 4). Sobre la extensión y los límites de la provincia de Galacia, véase también R. K. Sherk, "Roman Galatia: The Governors from 25 BC to AD 114": *ANRW* 2.7.2 (1980) 954-1052 (mapa en 960). Scott opina que la estrategia misionera de Pablo estaba determinada por la relación de naciones de Gn 10 (véase *supra,* § 29.4a), en la que Gomer incluiría los gálatas étnicos del norte y los gálatas no étnicos del sur (*Paul and the Nations,* cap. 4).

[34] Aquí, la referencia sería a Frigia, puesto que era parte de la región (vagamente descrita por Lucas como "la región de Frigia y Galacia") que se abría ante ellos después de haber atravesado Galacia en dirección a los confines de Asia. En 18,23, Lucas describe el viaje equivalente como un "viajar de un lugar a otro (*kathexēs*) por la región de Galacia y Frigia", quizá porque en la última ocasión continuó más directamente hacia el oeste; cf. n. 33, *supra,* y Hemer, *Book of Acts,* 120. Véase asimismo Breytenbach, *Paulus und Barnabas,* 113-119; French, *BAFCS* II, 53-54, 56-57. En cualquier tesis, la ruta del viaje desde "cerca de Misia" a Tróade (16,7-8) es todo menos clara; véase, por ejemplo, Barrett, *Acts* II, 770-771; Talbert, *Barrington Atlas,* mapas 62, 56 y 52; C. Breytenbach, "Probable Reasons for Paul's Unfruitful Missionary Attempts in Asia Minor (A Note on Acts 16:6-7)", en C. Breytenbach / J. Schröter (eds.), *Die Apostelgeschichte und die hellenistische Geschichtsschreibung,* E. Plümacher Festschrift (AGAJU 57; Leiden: Brill, 2004), 157-169.

no. De haberlo sido, lo más probable es que las orientaciones del Espíritu fueran positivas, como en otros pasajes de Hechos[35], en vez de las negativas de 16,6-7[36]. Y Lucas habría presentado la intervención del Espíritu como orientaciones ofrecidas al mismo Pablo, en vez de referirlas pronominalmente a una pluralidad de personas. Además, Pablo atestigua en sus propios escritos que confía en la guía del Espíritu[37]. Muy probablemente, pues, no debemos pensar que hubo una determinada palabra profética (como implícitamente en 13,3), ni una visión (como en 16,9), sino simplemente un íntimo convencimiento compartido por los misioneros que fue oído como la voz del Espíritu (cf. 8,29; 10,19). De todo ello se deduce algo que, aun siendo notable, suele ser pasado por alto: ese viaje de varios cientos de kilómetros fue emprendido sin una clara idea de qué dirección tomar.

Sin embargo, según 16,9-10, las dudas terminan en el puerto marítimo de Tróade[38] con una visión que, como en anteriores episodios (caps. 9–10), influye considerablemente en cuanto a determinar líneas de actuación nuevas e inesperadas[39]. Al mismo tiempo debemos notar que en 16,10 está implícito un proceso de evaluación de la visión en el que entra el conjunto de los misioneros (*symbibazontes*)[40]. Es una especulación sugestiva

---

[35] Cf. Hch 8,29; 10,19; 11,12; 13,2.4; 15,28; 19,21; 21,4.

[36] Chilton sugiere imaginativamente que la prohibición fue expresada por Silas, quien deseaba conservar toda la región para la misión petrina (*Rabbi Paul,* 149), aunque, como señala Becker, 1 Pe 5,12 podría indicar que Silas "se pasó a la misión petrina" (*Paul,* 183) en fecha posterior.

[37] Mediante frases como "caminamos conforme al Espíritu", de Rom 8,4 (similarmente en 8,14; Gál 5,16.18.25); véase *Jesus and the Spirit,* 222-225; R. Banks, "The Role of Charismatic and Noncharismatic Factors in Determining Paul's Movements in Acts", en Stanton *et al.* (eds.), *The Holy Spirit and Christian Origins,* 117-130.

[38] Sobre Tróade, véase, por ejemplo, Taylor, "Roman Empire", 2441-2442.

[39] El escepticismo de la modernidad con respecto a las visiones (cf. el estudio de Haenchen sobre las razones psicológicas aducidas para "explicar" la visión: *Acts,* 489) no debe impedirnos percibir la importancia de esas visiones en el pasado; la interpretación de los sueños se practicó como un arte en círculos griegos desde el siglo V a. C. en adelante (*OCD*[3], 497); José y Daniel son los más famosos practicantes judíos de ese arte. Llama la atención que la visión no es de Cristo ni de un ángel (cf. 18,9-10; 23,11; 27,23-24); hoy, ¿no habríamos hablado más bien de un sueño ("en la noche")? En cualquier caso, la psicología podría ser relevante: a través del subconsciente, Dios fue percibido pronunciando un mensaje que la mente inconsciente quizá había bloqueado.

[40] *Symbibazō,* "sacar una conclusión de un fenómeno"; "deducir, inferir" (BDAG, 956-957). Nótese nuevamente el plural: la visión la había tenido Pablo; el equipo sacó la conclusión. Sabemos por las cartas de Pablo su insistencia en que la revelación profética debía ser "probada/valorada" por otros (1 Cor 14,29; 1 Tes 5,19-22). ¿Era un factor la estrategia misional configurada por Is 66,19 (véase *supra,* § 29.4a)? Riesner señala que, después de Bitinia (Tubal), la siguiente meta mencionada en Is 66,19 es Grecia o Macedonia (*Paul's Early Period,* 293).

(pero solo una especulación, pese a estar bien avalada) que el "macedonio" era el propio Lucas, como indica el paso brusco a la primera persona del plural en 16,10[41]. En todo caso, el "nosotros" de la visión está en correspondencia con el "nosotros" de quienes quedaron persuadidos de haber sido llamados a dar en la misión el paso de embarcarse hacia Europa[42].

b. Fundación de la iglesia de Filipos

La ciudad de Filipos era un obvio objetivo para Pablo, una vez decidido a ir hacia el oeste para establecer un centro misionero.

- Lucas la describe como "una ciudad principal de aquella parte (*meridos*) de Macedonia" (16,12)[43].
- Era además una colonia romana[44]. Como tal, gozaba de autonomía, exención de tributos e impuestos, y estaba regida por el derecho romano como una parte de la misma Italia[45].

---

41 Ramsay, *St. Paul,* 201-203.

42 Véase el mapa ofrecido pocas páginas antes. No debemos desorbitar el alcance de tal iniciativa en este punto: entonces Europa no era visto como un continente muy distinto (Barrett, *Acts* II, 766, 772); la importancia que suele atribuirse a esa travesía desde Asia Menor es una expresión anacrónica del exagerado sentido europeo de la propia importancia. A. N. Wilson, *Paul: The Mind of the Apostle* (Londres: Sinclair-Stevenson, 1997), cobra acentos líricos al hablar del efecto a largo plazo de esa decisión en la "civilización europea" (137).

43 El texto es algo confuso, pero véase Metzger, *Textual Commentary,* 444-446; Barrett, *Acts* II, 778-780; Fitzmyer, *Acts,* 584; P. Pilhofer, *Philippi.* Vol. 1: *Die erste chrisliche Gemeinde Europas* (WUNT 87; Tubinga: Mohr Siebeck, 1995), 159-165. Sherwin-White "elogia [esta] descripción de la ciudad, que hace pensar en un testimonio ocular... Los distritos de Macedonia formaban unidades distintas, por lo cual el término correcto, que incluso en su confusa forma suena a designación oficial, no era entendido fuera de la provincia" (*Roman Society,* 93-94); similarmente Pilhofer, 164. *Meris,* "parte", aparece frecuentemente en inscripciones y papiros en el sentido de "distrito" (BDAG, 632; Hemer, *Book of Acts,* 113-114 n. 31). Pilhofer presenta varios mapas de Filipos y sus alrededores (17, 50, 62, 75).

44 Marco Antonio había fundado allí una colonia para romanos veteranos de las batallas de 42 a. C., que habían dado como resultado la victoria de Antonio y Octaviano sobre los asesinos de César. Después del decisivo triunfo de Octaviano sobre Antonio en Accio o Actium (31 a. C.), Octaviano había establecido allí más veteranos, así como a los partidarios de Antonio expulsados de Italia (Fitzmyer, *Acts,* 584). Véase L. Bormann, *Philippi. Stadt und Christengemeinde zur Zeit des Paulus* (NovTSupp 78; Leiden: Brill, 1995), parte 1; Pilhofer, *Philippi,* cap. 1, con datos arqueológicos y de inscripciones en 1-34 (aunque nótese la breve crítica de Bormann y Pilhofer en Bockmuehl, *Philippians,* 7-8); Oakes, *Philippians,* cap. 1 (fotos, pp. 6-9); más brevemente H. L. Hendrix, "Philippi", *ABD* V, 313-317; Taylor, "Roman Empire", 2444-2446; Murphy-O'Connor, *Paul,* 211-213.

45 Por ejemplo, Barrett, *Acts* II, 780; detalles completos sobre las colonias roma-

- Se encontraba en la Vía Egnacia, la gran calzada romana construida en dirección este-oeste, que desde la ciudad portuaria de Dirraquio, en el Adriático, iba hasta Bizancio. ¿Consideraba Pablo la evangelización de Filipos como un primer paso en su camino hacia la misma Roma?

El único indicio de una comunidad judía en Filipos por aquella época es lo que dice Lucas en Hch 16[46]. De su narración parece colegirse que Pablo y sus compañeros pasaron los primeros días en la ciudad buscando una sinagoga doméstica, pero sin éxito. A falta de hospitalidad judía, ¿dónde se alojaron? Lucas no indica que fueran a la plaza del mercado y se pusieran a predicar allí, como habría hecho un filósofo itinerante. En cambio, esperaron al sábado y se dirigieron ("fuera de la puerta de la ciudad") adonde "suponían" (quizá por información recogida los días precedentes) que podía haber una *proseuchē,* es decir, una reunión judía, no necesariamente en un edificio, para las devociones sabáticas y la enseñanza de la Torá[47].

Pablo empleó la táctica de siempre. Cualquiera que fuese la dimensión de la asamblea, él tuvo, evidentemente, oportunidad de hablar con las mujeres allí reunidas[48]. Su testimonio ganó a una importante comerciante llamada Lidia, de la cual se dice que "adoraba a Dios"; en otras palabras, era una temerosa de Dios. Posiblemente ya había sido atraída al judaísmo en su ciudad natal de Asia, Tiatira, donde se sabe que existió un *Sambatheion,* al parecer una "casa del sábado"[49]. Así pues, la táctica de Pablo, ya bien probada en Galacia (según Hch 13,26.43-44; 14,1), demostró su eficacia una vez más. Pero hay que señalar también la implicación de 16,16 de que, incluso antes de instalarse en casa de Lidia (16,15), Pablo y su equipo mi-

---

nas, en Lake / Cadbury, *Beginnings* IV, 190, y *OCD*[3], 364. Hellermann exagera respecto al carácter romano de Filipos (*Reconstructing Honor,* caps. 3–4).

[46] Véase Pilhofer, *Philippi,* 231-234. Pablo, en su Carta a los Filipenses, parece sugerir una comunidad predominantemente o exclusivamente gentil (véase *infra,* § 34.4). Bockmuehl advierte también "la ausencia total de citas del Antiguo Testamento" (*Philippians,* 9).

[47] Sobre la localización del "sitio para orar", véase Taylor, "Roman Empire", 2446-2448; Pilhofer, *Philippi,* 165-173, seguido por Bockmuehl, *Philippians,* 14-15. Sobre la amplia presencia judía en la región del Egeo, véase *supra,* 30.2a.

[48] La implicación podría ser que solo o mayoritariamente había allí mujeres, por lo cual en el pensamiento de Lucas no parece haber una sinagoga/"casa de oración" formalmente constituida (así, por ejemplo, Bruce, *Acts,* 358; Tellbe, *Paul between Synagogue and State,* 220-223; otros en Jervell, *Apg*, 421 n. 79); Jervell está menos seguro (421-422); Schnabel no duda de que se trataba de una sinagoga (*Mission,* 1153).

[49] Schürer, *History,* 3,19.

sionero continuaron asistiendo al lugar de oración (*proseuchē*). No se separaron inmediatamente como un pequeño grupo independiente en casa de Lidia. Siguieron considerándose parte de la asamblea judía y viendo la *proseuchē* como el lugar donde podían encontrar a los más preparados para su mensaje y más dispuestos a recibirlo.

Lidia tenía un sustancial negocio de lujo (solo la gente adinerada podía comprar prendas teñidas con púrpura)[50]. También poseía una vivienda lo suficientemente grande para proporcionar hospitalidad al grupo de cuatro, además de a los sirvientes de la casa. Esto podría significar que Lidia era soltera o viuda[51]. Lucas pone interés en atribuir su escucha atenta (*prosechein*) al Señor (16,14); este éxito notable demostraba el acierto de los misioneros yendo a un lugar tan poco prometedor como Filipos. El bautismo de Lidia (16,15) es coherente con la apertura de su corazón a las palabras de Pablo; en el bautismo, su buena disposición se convirtió en compromiso[52]. Su ofrecimiento de hospitalidad (16,15) podría indicar su disposición a albergar en su casa una iglesia cristiana embrionaria[53]. El hecho de que Lidia no aparezca luego en la Carta a los Filipenses podría deberse a varias razones, y una de ellas sería su ausencia por una cuestión de negocios[54].

El relato que sigue (16,16-40) es uno de los más vigorosos del segundo libro de Lucas. Empieza con una muchacha esclava "que tenía un espíritu de adivinación" (*pythōn*) y cuya capacidad para predecir el futuro proporcionaba mucho dinero a sus amos (16,16). Lucas refiere que la chica

---

[50] Así, por ejemplo, Lc 16,19; Josefo, *Guerra*, 6.390; Taylor ("Roman Empire", 2448-2449) y Meggitt (*Poverty*, 69) son más cautos. El monopolio imperial de la púrpura se remontaba al menos a Nerón, lo cual podría indicar que Lidia era de condición libre, miembro de la "casa del César" (*NDIEC* 2.25-32, pero véase también *NDIEC* III, 54). Pilhofer cita inscripciones que atestiguan la existencia de tintoreros de púrpura originarios de Tiatira en Tesalónica y quizá en Filipos (*Philippi*, 175-182), aunque véase Ascough, *Paul's Macedonian Associations*, 22 n. 33, y Bockmuehl señala que Lidia es descrita como *porphyropolis* ("comerciante de telas de púrpura") y no como *porphyrobaphos"* ("tintorera de púrpura") (*Philippians*, 5).

[51] El nombre podría indicar un origen servil ("la que procede de Lidia"; así, por ejemplo, Weiss, *Earliest Christianity*, 281), pero Hemer apunta que ese nombre lo llevaban también mujeres de alta posición social (*Book of Acts*, 231). Sobre las mujeres en cuanto propietarias de casas, véase *NDIEC* IV, 93.

[52] "Los de su casa" (16,15) no implica necesariamente que Lidia tuviera hijos, puesto que la expresión era empleada frecuentemente para incluir a los criados y esclavos de la casa (véase, por ejemplo, P. Weigandt, *EDNT* II, 502).

[53] Véase Pilhofer, *Philippi*, 234-240.

[54] Zahn sugiere que su nombre era realmente Evodia o Síntique (Flp 4,2), llamada "la Lidia" para distinguirla de otros mercaderes de púrpura (Lake / Cadbury, *Beginnings*, 199).

solía seguir a Pablo y sus compañeros gritando: "Estos hombres son siervos del Dios Altísimo que os anuncian un camino de salvación" (16,17). Ella hizo esto durante muchos días hasta que Pablo, "cansado", le expulsó el espíritu "en nombre de Jesucristo" (16,18).

La implicación del lenguaje usado por Lucas (16,16-17) es que la muchacha hablaba como en trance: estaba inspirada, como la sacerdotisa de Delfos, por medio de Apolo, dios simbolizado con una serpiente (*pythōn*), y al igual que esa sacerdotisa (llamada apropiadamente Pitonisa o Pitia), ella "pronunciaba oráculos" (*manteuoumenē*) (en trance o en éxtasis)[55]. Sus palabras son muy concebibles en las circunstancias descritas, puesto que para pronunciarlas la chica solo habría necesitado un conocimiento superficial de apologética judía o de alguna predicación cristiana anterior. "El Dios Altísimo" era un título frecuentemente empleado por los judíos al hablar de Dios[56], aunque es probable que diera lugar a confusión, por los muchos dioses excelsos del politeísmo grecorromano[57]. Y "un (o el) camino de salvación" refleja un lenguaje bastante común en la misión primitiva[58]. Es fácil imaginar, por ejemplo, una esclavita de no muchas luces, que hubiera recogido frases empleadas por los misioneros mientras les seguía gritando del modo referido por Lucas; un caso así se habría atribuido a posesión diabólica, según la manera de interpretar esos fenómenos en la época[59].

---

[55] Aunque W. Foerster señala que "desde el comienzo del período imperial romano, *pithōn* denotaba también 'ventrílocuo'" (*TDNT* VI, 918), lo que refiere Lucas es que un demonio hablaba a través de ella; véase Barrett, *Acts* II, 785; T. Klutz, *The Exorcism Stories in Luke-Acts* (SNTSMS 129; Cambridge: Cambridge University, 2004), 214-217, 243-244.

[56] El título aparece más de cien veces en los LXX con referencia a Yahvé. Véase Bruce, *Acts,* 360; Trebilco, *Jewish Communities,* cap. 6. Barrett llega a la conclusión de que esa expresión se utilizaba "esporádicamente" en el judaísmo helenístico (*Acts* II, 786).

[57] "Un *double entendre* deliberado, que se encuentra frecuentemente en escritos judíos de Asia Menor y de otras partes: judíos y cristianos sabían que el verdadero *theos hypsistos* era el Dios de Israel" (Bockmuehl, *Philippians,* 8, citando a Hemer, *Book of Acts,* 231; cf. P. Trebilco, "Paul and Silas: 'Servants of the Most High God' [Acts 16.16-18]": *JSNT* 36 [1989] 51-73; véase Pilhofer, *Philippi,* 181-188; Klauck, *Magic and Paganism,* 68-69; Schnabel, *Mission,* 606-15).

[58] Sobre el uso de *hodos* ("camino") para designar a la nueva secta judía, véase *supra,* § 20.1(14). La "salvación" es un tema particularmente lucano (cf. I. H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian* [Exeter: Paternoster, 1970], cuya tesis es que "la idea de la salvación aporta la clave para la teología de Lucas" [92]), pero (tanto en el verbo como en el nombre) era frecuente en todas las corrientes del cristianismo primitivo.

[59] "Se creía que la posesión afectaba a personas 'jóvenes y algo simples' de ambos sexos... Los practicantes privados de la profecía no solían dudar en servirse incluso de hechizos para explotar las posibilidades proféticas que ofrecía la transparencia de esos jóvenes con respecto a la divinidad" (Lane Fox, *Pagan and Christians,* 208).

Que Pablo, al cabo de muchos días de esto, se mostrase "cansado" (la palabra empleada en 4,2) es algo que suena a auténtico (16,18). Lucas no adorna el episodio presentando la reacción como compasiva o guiada por el deseo de enfrentarse al demonio. Su exorcismo se ajusta al patrón normal[60]: invocar el poder y la autoridad del nombre de aquel cuyo poder como exorcista era ya bien conocido, y quizá incluso legendario ("en nombre de Jesucristo")[61]. El éxito aquí estaría indicado por el hecho de que la chica quedó en silencio y dejó de funcionar como transmisora de oráculos. Una nota menos satisfactoria es que ella desaparece inmediata y definitivamente de escena, sin que se diga nada sobre si Pablo y los otros trataron de ayudarla de algún modo[62]; y el caso es además notable porque al exorcismo no sigue la conversión[63].

El narrador desarrolla ahora su relato con rápidas pinceladas (16,19-24), bien tomado el ritmo, pero ya sin dar indicios de su participación personal (después de 16,17 desaparece la primera persona del plural). Los amos de la esclavita (probablemente unos desaprensivos asociados para explotarla) vieron que se esfumaban sus posibles ingresos a la par que "salía" el espíritu de la chica[64]. Y más preocupados por las ganancias que por su esclava, se arrogaron la autoridad de echar mano a Pablo y Silas y arrastrarlos ante los magistrados. Como ciudadanos romanos radicados en una colonia romana, aquellos hombres podían merecer la consideración de los duunviros encargados de administrar la ley; además, dada la importancia económica de la esclavitud en las sociedades antiguas, la responsabilidad por la pérdida de un esclavo no era una cuestión menor. Pero su acusación no fue de robo. Como refiere Lucas, adoptaron una táctica empleada innumerables veces en todo el mundo a lo largo de la historia: la utilización en favor propio de los prejuicios contra una minoría étnica conocida por sus peculiares costumbres. "Estos hombres alborotan nuestra ciudad; son judíos y predican unas costumbres que a nosotros, como romanos, no nos

[60] Cf. Mt 12,27; Lc 9,49 y *Jesús recordado,* 762-774.

[61] Véase *Jesús recordado,* 760-774.

[62] Cf. F. S. Spencer, "Out of Mind, Out of Voice; Slave Girls and Prophetic Daughters in Luke-Acts": *BibInt* 7 (1999) 133-155; Klauck, *Magic and Paganism,* 72-73. Klutz sugiere algunas razones para el silencio de Lucas, pero ninguna es en realidad convincente (*Exorcism Stories,* 260-262).

[63] Un contraste con Lidia, sobre el que quizá hace demasiadas consideraciones L. M. White, "Visualizing the 'Real' World of Acts 16: Towards Construction of a Social Index", en White / Yarbrough (eds.), *The Social World of the First Christians,* 234-261.

[64] Lucas hace un juego de palabras, empleando aquí el mismo verbo que en el v. 18: las ganancias "salían" (se esfumaban) como había "salido" el espíritu de la chica.

es lícito adoptar ni practicar" (16,20-21)[65]. Este prejuicio contra los judíos por su costumbre de circuncidarse y sus regulaciones alimentarias está bien atestiguado entre intelectuales de la época. Dadas las tensiones entre Pablo y "los judíos" en otras partes de la narración de Lucas, es importante apreciar el hecho de que en Filipos sufrió Pablo precisamente como judío[66].

Es concebible, por tanto, que el resentimiento entre la gente local fuera incitado contra "extrañas supersticiones" procedentes del este[67], como también se entiende, a la vista de lo expuesto, la presteza de los magistrados en ceder a la presión, declarando a los misioneros culpables de un grave delito y merecedores de castigo. La punición es severa: son desnudados y azotados con varas (por los lictores de 16,35) y luego arrojados al calabozo más recóndito y atrapados por los pies con cepos[68]. ¿Por qué Pablo no hizo constar su ciudadanía romana (como en 22,25)? Posiblemente porque la acusación de privar a los amos de la esclava del valor de su propiedad o de enseñar supersticiones extranjeras (en una colonia romana) habría supuesto un largo proceso de resultado incierto[69], y el azote con varas (*fustes*) era un castigo más bien leve en comparación con el *flagelum* al que se hace referencia en 22,25[70].

Particularmente vívida es la escena culminante (16,25-34). Pablo y Silas, que no han perdido ni mucho menos el ánimo, cantan himnos a Dios (¡a medianoche!) y se ganan la atención de los otros presos (en vez de sus improperios). Se produce un terremoto, con el que se abren todas

[65] "La formulación de la acusación contra Pablo en Filipos... es realmente arcaica. Pero, aunque inusual, no carece de paralelos en tiempos de la dinastía Julio-Claudia. Es quizá propio de una comunidad romana aislada en la parte griega del Imperio que afirmara su 'romanidad' frente a lo foráneo, mientras que en Italia se solía tratar cada culto extranjero según sus propios méritos" (Sherwin-White, *Roman Society,* 80-83, especialmente 82). Fitzmyer, *Acts,* 587, cita a Cicerón respecto al código penal romano: "Nadie rendirá culto a dioses nuevos ni extranjeros, a menos que estén oficialmente reconocidos" (*De legibus* 2.8.19).

[66] Véase también Klutz, *Exorcism Stories,* 247-251.

[67] La severa persecución de la comunidad judía en Alejandría el año 38, en tiempos de Calígula, debía de ser conocida en todo el Mediterráneo oriental (véase Schürer, *History* I, 389-391).

[68] "Una punición tan sumaria era un procedimiento inusitado, tratándose de infracciones poco graves" (Taylor, "Roman Empire", 2454); la *coercitio* era "el derecho que tenía todo magistrado con *imperium* de compeler a ciudadanos renuentes a obedecer sus órdenes y decretos infligiendo castigo" (*OCD*[3], 355).

[69] Weiss, *Earliest Christianity,* 283; Haenchen, *Acts,* 504; véase Rapske, *Paul in Roman Custody,* 129-134.

[70] Taylor, "Roman Empire", 2457-2458.

las puertas y se sueltan todas las cadenas. La suerte se invierte, y el carcelero, temblando, se acerca Pablo y Silas con esta pregunta: "¿Qué tengo que hacer para salvarme?" (16,30) y deviene creyente (16,31-33). Por supuesto, todo esto parece demasiado bueno para ser cierto. Pero seguramente fue así como pronto circuló la historia en la iglesia de Filipos y quizá también en otros lugares. Y, sin duda, Pablo relacionaba la "salvación" con la "fe en el Señor Jesús", aparte de como fuera expresada esa fe en cada caso particular[71]. El carcelero y toda su familia fueron bautizados (16,33), al parecer, en medio de la noche, por lo cual se supone que la inmersión no tuvo lugar en el río, sino más bien en un aljibe o depósito dentro del patio.

Igual de deliciosa, o incluso más, sería la narración de la continuación de este relato (16,35-39) en la iglesia de Filipos. Los dos magistrados o tienen miedo de haber juzgado de manera demasiado rigurosa y tratan de echar tierra sobre el asunto o consideran que el castigo ha servido de suficiente escarmiento y ejemplo. El caso es que envían a los funcionarios correspondientes[72] con la orden de que Pablo y Silas sean puestos en libertad, a fin de cerrar ese capítulo. Pero Pablo, declarándose ahora ciudadano romano y, en consecuencia, injustamente tratado, va a poner en un aprieto a los magistrados: han abusado de su autoridad (una acusación contra ciudadanos romanos debía ser investigada debidamente) y ellos mismos son merecedores de un castigo severo (cf. 22,29)[73]. Asegurándose así las disculpas, Pablo no pretendía simplemente humillar a sus perseguidores o satisfacer su propio honor (cf. 1 Tes 2,2), sino proteger a la aún frágil comunidad filipense de la inquina de cuales-

---

[71] Véase *Theology of Paul*, 371-385. También es descrita la fe de la familia del carcelero como "fe en Dios" (16,34), lo cual confirma el énfasis de Lucas y de Pablo en que los gentiles no temerosos de Dios tenían que ser convertidos primero a (la fe en) Dios (véase *supra*, § 27.1e e *infra*, § 31.3b).

[72] *Rabdaouchoi:* literalmente, "portadores de varas". Es decir, los lictores, que, llevando un haz de varas con la segur, como símbolo de la autoridad para infligir castigos corporales, precedían a los cónsules y a otros magistrados. Eran equivalentes, en cierto modo, a policías (véase Luke / Cadbury, *Beginnings* IV, 200).

[73] Lake y Cadbury (*Beginnings* IV, 201) indican las leyes correspondientes, haciendo referencia a Cicerón, *In Verrem*. Véase también Sherwin-White, *Roman Society*, 58-59; Fitzmyer, *Acts*, 589; *OCD*[3], 355, 1267-1268 (*provocatio*); también Taylor, "Roman Empire", 2455-2457; Barrett, *Acts* II, 801. "Los duunviros podían ser castigados severamente, perdiendo el cargo y quedando descartados para todo empleo oficial, por haber violado los derechos de unos ciudadanos romanos en una colonia romana" (Tajra, *Trial*, 29, con referencia a Dión Casio 60.24.4; citado también por Barrett, *Acts* II, 805). Sobre la cuestión de la ciudadanía romana de Pablo, véase *supra*, § 25.1c.

quiera otros ciudadanos importantes que pretendieran atacarla[74]. De todos modos, el hecho de que Pablo y Silas dejen la ciudad prácticamente enseguida (16,39-40) permite suponer que por ambas partes hubo voluntad de salvar la cara.

Esta es la primera iglesia de la misión paulina claramente identificable por cartas de Pablo donde se habla de su fundación. Como podíamos esperar, el vívido relato sirve a Lucas para subrayar varios aspectos: un nuevo triunfo sobre la magia; un ejemplo milagroso de providencia divina (aunque no atribuido explícitamente a la intervención de Dios), con logro de conversiones como resultado directo; y el respeto de las autoridades romanas, obtenido contra la voluntad de ellas pero expresado formalmente[75]. El espacio que dedica Lucas al episodio se explica por la importancia de lo narrado. Aunque en la literatura de la época no son raros los paralelos de la liberación milagrosa[76], difícilmente se puede dudar que este relato, con todos sus detalles, pertenecía a la historia contada en la iglesia filipense acerca de su fundación[77], aunque no sea posible concretar cuándo sucedió el episodio tras la llegada de Pablo a Filipos; no hay ningún indicador temporal[78]. El mismo Pablo recuerda varios milagros (incluso las "señales y prodigios" a que tanta referencia hace Lucas) como parte de su éxito misionero[79], aunque nunca, explícitamente, habla de un

[74] Si esa táctica tuvo éxito o no, podría depender de la interpretación que se haga de Flp 1,27-30 (véase § 34.4, *infra*).

[75] Véase Klutz, *Exorcism*, 239-240.

[76] L. T. Johnson, *The Acts of the Apostles* (Collegeville: Liturgical, 1992), cita a Ovidio, *Metamorfosis*, 9.782-783; 15.669-678; Luciano de Samosata, *El aficionado a la mentira*, 22 (330). Celso (Orígenes, *c. Celso*, 2.34) fue el primero en señalar el paralelo con el episodio de la liberación de las bacantes y de Dioniso en la obra de Eurípides *Las bacantes;* véase Luke / Cadbury, *Beginnings* IV, 196-197; Haenchen, *Acts*, 501; Weaver, *Plots of Epiphany*, 264-271. Véase también § 23 n. 177, *supra*.

[77] Cf. Jervell, *Apg.*, 430-431; Omerzu, *Prozess*, 124-166 (resumen en 164), se muestra menos optimista. Barrett, justificadamente, observa: "No hay nada increíble en un terremoto [en el Mediterráneo oriental], pero el lector no espera uno tan violento como para liberar a todos los prisioneros en la cárcel de Filipos, sino lo suficientemente suave para no hacerles daño, y lo bastante localizado para no haber sido percibido, al parecer, por las autoridades de la ciudad" (*Acts* II, 776, 794; aunque véase también 794-795). Sin embargo, Lucas no cuestiona la versión del suceso recibida. Si él fue demasiado crédulo en darla simplemente por válida, también hay algo de patético en el hecho de que el relato "ofendiese" (!) a ciertos eruditos del siglo XIX (estudiados por Haenchen, *Acts*, 500-501). Véase también Ashton, *Religion*, 171-178.

[78] Murphy-O'Connor piensa que Pablo debió de pasar el invierno en Filipos (48-49 d. C.) (*Paul*, 214-215).

[79] Rom 15,18-19; 2 Cor 12,12; Gál 3,5.

exorcismo como tal. Un detalle no insignificante es que Lucas recogió debidamente la designación popular (*stratēgoi*) para los dos principales magistrados de la colonia romana (16,20.22.35-36.38)[80]. Conviene señalar también que Pablo recuerda haber sido azotado con varas (2 Cor 11,25) y "tratado vergonzosamente (*hybristhentes*) en Filipos" (1 Tes 2,2)[81]. Aquí, en particular, la relación mucho más detallada de lo que pasó en Filipos, aun cuando el empleo de la primera persona del plural termina en 16,18, sugiere que Lucas tenía fuentes de información más ricas para este episodio que para ninguno de los precedentes[82].

c. *Fundación de la iglesia de Tesalónica*

Cualesquiera que fueran las circunstancias que indujeron a Pablo a dejar Filipos, su obvio destino subsiguiente era Tesalónica, la capital provincial, situada a unos ciento sesenta kilómetros más al oeste por la Vía Egnacia[83]. Dada la importancia de Tesalónica para la comunicación tanto este-oeste como norte-sur[84], podemos suponer que esa ciudad contaba con una significativa población judía, compuesta principalmente de comerciantes. Pero apenas hay datos epigráficos que apoyen esa suposi-

---

[80] El título oficial era el de pretores o duunviros (*duoviri*), pero *stratēgoi* era su designación popular en inscripciones (BDAG, 947-948); véase también Lake / Cadbury, *Beginnings* IV, 194-195; Bruce, *Acts*, 362; Pilhofer, *Philippi*, 193-199; D. B. Saddington, "Military and Administrative Personnel in the New Testament": *ANRW* 2.26.3 (1996) 2408-2035; Taylor, "Roman Empire", 2452-2453.

[81] "El verbo *hybrizō* es perfectamente adecuado para describir el castigo de un ciudadano romano incluso sin apariencia de un juicio" (Murphy-O'Connor, *Paul*, 214).

[82] ¿Permaneció Lucas en Filipos tras la marcha de los otros (16,40)? El hecho de que la narración en primera persona del plural se reanude en el mismo punto (Filipos) durante el viaje final de Pablo a Jerusalén (20,5-6) sugiere que esa hipótesis podría ser acertada. En su estudio de Hch 16, Pilhofer llega a la conclusión de que Lucas tenía un buen conocimiento de Macedonia y, más en particular, de Filipos, lo cual refuerza la posibilidad de que fuera originario de esa ciudad (*Philippi*, 204-205, 248-249).

[83] Para un mapa de esta calzada, véase Pilhofer, *Philippi*, 202. El equipo misionero de Pablo pasa por Anfípolis y Apolonia (17,1), sin detenerse a predicar; para Haenchen, la mención de una sinagoga en Tesalónica "parece sugerir que no la había en Anfípolis ni en Apolonia" (*Acts*, 506). Hemer opina que esos dos lugares fueron puntos de descanso en el viaje de Filipos a Tesalónica, dividido en tres etapas de aproximadamente 48, 43 y 56 kilómetros (*Book of Acts*, 115), pero cubrir esas distancias en tres días a pie habría sido comparable a las famosas marchas forzadas de César; Lake y Cadbury concluyen, como inferencia natural aunque no necesaria, que Pablo debió de utilizar caballerías (*Beginnings* IV, 2002).

[84] Sobre la historia y la arqueología, véase Riesner, *Paul's Early Period*, 337-341 (mapa, en 418); sobre el contexto sociorreligioso, véase *infra*, n. 245.

ción[85], y lo construido sobre la ciudad antigua ha dificultado mucho las excavaciones en ella. La ida allí, en todo caso, era coherente con la estrategia y táctica misionera de Pablo: centrarse en una ciudad importante y utilizar el sábado y la sinagoga para dar a conocer su Evangelio (17,2-3)[86]. Según Lucas, se repitió el modelo surgido en la misión de Antioquía (13,44-14,20): interés inicial y respuesta positiva por parte de judíos y simpatizantes gentiles[87], y luego oposición judía con resultados de desórdenes públicos y marcha de los misioneros a otra ciudad (17,1-16). Sin duda, Lucas dio forma al modelo o lo amplió, pero desde luego no lo inventó. Porque el propio Pablo recordaba vivamente el carácter y la eficacia de su predicación entre los gentiles en Tesalónica (1 Tes 1,5–2,13), así como las tribulaciones que habían causado a los recién convertidos sus mismos compatriotas (2,14), probablemente incitados por judíos (2,15-16)[88].

Un aspecto de la táctica de evangelización es perceptible en esta parte de la narración de Hechos: el recurso a la Escritura y su exposición para

[85] Schürer, *History* III, 65-67; no se ha descubierto ningún indicio de la existencia de una sinagoga, pero se sabe que en Tesalónica había una comunidad samaritana en fecha algo posterior (pp. 66-67); véase también Riesner, *Paul's Early Period,* 344-498; Levinskaya, *BAFCS* V, 154-157; Tellbe, *Paul between Synagogue and State,* 86-90; Ascough, *Paul's Macedonian Associations,* 192-202. Véase también C. von Brocke, *Thessaloniki – Stadt des Kassander und Gemeinde des Paulus* (WUNT 125; Tubinga: Mohr Siebeck, 2001), cap. 1.

[86] Se da por supuesto que en las devociones sinagogales participaba un buen número de griegos temerosos de Dios, así como de mujeres de elevada posición social. De nuevo conviene señalar que, en las ciudades principales, la comunidad judía no era un grupo pequeño y despreciado, sino de suficiente relevancia social para atraer a un significativo número de adeptos gentiles.

[87] "Multitud de griegos temerosos de Dios y no pocas de las mujeres principales" (17,4); "y, entre los griegos, mujeres distinguidas y no pocos hombres" (17,12). Para un útil estudio de por qué el mensaje de Pablo atraía tanto a los tesalonicenses, véase C. A. Wanamaker, *1 and 2 Thessalonians* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 10-16. El lenguaje de la carta, dirigida a gentiles, "en gran parte sería totalmente comprensible solo a alguien... que conociera el griego [judío]" (Holtz, *Erste Thessalonicher,* 10).

[88] Wanamaker, *1 and 2 Thessalonians,* 8. Pablo recuerda haber puesto sobre aviso a los convertidos tesalonicenses de que debían esperar sufrir angustia y persecución (1 Tes 3,3-4), pero no está claro si la advertencia precedió a la experiencia real de esos sufrimientos (1,6) o si la hizo Pablo antes de su apresurada salida de la ciudad con los otros misioneros (17,10). Véase también 2 Cor 6,4-5; 11,23-27. Riesner señala que de los veinticinco datos de Hechos sobre la fundación de la iglesia de Tesalónica, dieciocho o diecinueve son confirmados directa o indirectamente por 1 Tesalonicenses: "en conjunto... averiguaciones muy admirables en un historiador antiguo" (*Paul's Early Period,* 367). Von Brocke estima que el valor histórico de 17,1-10 es muy grande (*Thessaloniki,* 188-271). Sobre 1 Tes 2,14-16, véase *infra,* n. 269.

probar las afirmaciones relativas a Jesús (17,2-3.11)[89]. Aunque la táctica ya había sido puesta en práctica con el discurso en Antioquía de Pisidia (cf. particularmente 13,32-37), Lucas no dijo nada de ella durante el resto de la misión promovida desde Antioquía. Pero aquí constituye la totalidad del mensaje comunicado por Pablo en las sinagogas de Tesalónica y Berea. Notable también es el hecho de que Lucas, al describir la manera en la que trabajaba Pablo, emplea por primera vez el verbo (luego frecuente) *dialegomai,* que expresa la idea de intercambio de opiniones mediante conversación o discusión[90]. ¿Intenta Lucas sugerir con ello que se produjo una variación en la táctica, pasando Pablo de la predicación al diálogo? Ciertamente, podríamos deducir que los varios cambios en cuanto a destacar un aspecto u otro de la acción evangelizadora reflejan, al menos en parte, decisiones redaccionales de Lucas destinadas a evitar que los relatos de sucesivas predicaciones fueran demasiado repetitivos. Pero el énfasis en la prueba escriturística de las afirmaciones sobre Jesús se encuentra tanto en Hechos como en cartas paulinas[91], y diálogos/controversias sobre textos clave de las Escrituras están seguramente implícitos en el tratamiento paulino de pasajes como Gn 15,6 y Lv 18,5[92], por lo cual no se puede responder con un "sí" o un "no" definitivos a la pregunta sobre el cambio de táctica.

En Tesalónica, la actividad evangelizadora desarrollada en la sinagoga duró, según Lucas, tres sábados, pero, probablemente, el relato indica de manera tácita continuidad de la presencia misionera en casa de Jasón (17,5-6); y, sin duda, 1 Tes 2,9 y Flp 4,16 inducen a pensar en un período más largo (¿quizá otro caso de condensación narrativa lucana?)[93]. Por otra parte, como ya hemos señalado, la noticia de que la predicación de Pablo atraía principalmente a gentiles y de que esto provocó el resentimiento y la

---

[89] La afirmación central debía de ir en la línea: "Este es el Mesías, Jesús, el que os predico" (NRSV) (similarmente 18,5.28). En cambio, las cartas a los tesalonicenses no contienen citas del AT (si bien hay alusiones en 1 Tes 2,4.16; 4,5.6.8; 5,8.22). Aun así, las cartas no excluyen la posibilidad de que Pablo hubiera empezado su misión en la sinagoga (Malherbe, *Thessalonians,* 58).

[90] BDAG, 232. Contrástese con los verbos utilizados antes para la misión de Pablo: "anunciaban (*katangellein*) la Palabra de Dios" (13,5); "dijeron la Palabra del Señor" (13,44-46); "hablando con valentía (*parrēsiazesthai*) del Señor" (14,3); "anunciaron la Buena Noticia (*euangelizesthai*)" (14,21; 16,10); "predicaron (*lalēsai*) la Palabra" (14,25; 16,6).

[91] Lc 24,27.44-47; cf., por ejemplo, 1 Cor 15,1-4.

[92] Rom 4,3-22; Gál 3,6-14; Rom 10,5; Gál 3,12.

[93] Kümmel, *Introduction,* 256; varios meses (Haenchen, *Acts,* 510-511); "solo un par de meses" (Brown, *Introduction,* 464); al menos dos o tres meses (Malherbe, *Thessalonians,* 59-61); "unos tres meses" (Schnelle, *Paul,* 146).

oposición de los judíos, está confirmada por 1 Tes 1,6 y 2,14-16[94]. Un indicio adicional de que Lucas se sirvió de tradición válida es que menciona a Jasón (17,5-9), sin más presentación ni descripción, como si su nombre bastase para identificarlo. No se dice si era gentil o judío (el nombre griego en sí no es decisivo al respecto)[95], pero obviamente era un hombre de cierta posición, ya que tenía una casa lo bastante grande para ofrecer hospitalidad a los misioneros[96] y para que en ella se pudieran reunir los "hermanos"[97]. Incluso podría haber proporcionado el trabajo del que habla Pablo en 1 Tes 2,9, pero, característicamente, Lucas alude más tarde a esos detalles solo de pasada[98]. También aquí hay que señalar que Lucas conocía el título específico de las autoridades ("politarcas")[99].

Las acusaciones contra Pablo y Silas (*in absentia*) y Jasón reflejan el grado en el que religión y política de Estado se hallaban estrechamente relacionadas en aquellos tiempos. También expresan la especie de exagerada retórica populista a la que fácilmente se ha recurrido siempre en esas ocasiones de confrontación pública[100]. "Revolucionar el mundo" (o el

---

[94] La palabra *zēlōsantes,* que describe el sentimiento de los judíos, podría aludir en parte a su "celo" (*zēlos*) por mantener sus peculiaridades étnicas y religiosas ante el peligro de asimilación o de sincretismo en una gran ciudad griega; sobre ese "celo", véase *supra,* § 25.2c.

[95] Acaso este es el mismo Jasón que el mencionado en Rom 16,21, del cual se dice que es "pariente" de Pablo; Lucas pensaba probablemente que era gentil (Malherbe, *Thessalonians,* 63).

[96] Del relato se deduce que Pablo y Silas no estaban en casa de Jasón cuando se produjeron los disturbios. Evidentemente, Lucas, como hábil narrador, no quiso pecar de excesivamente minucioso incluyendo todos los detalles (cf. 14,20.22 y el silencio en 16,19 sobre Timoteo y el compañero implícito en la primera persona del plural).

[97] Pero Jervell cree que "no se habla de fundación de una comunidad, porque los convertidos seguían siendo miembros de la sinagoga" (*Apg.,* 435). Hch 20,4 refiere que dos de los delegados de la iglesia que acompañaron a Pablo en su último viaje a Jerusalén, Aristarco (Col 4,10) y Segundo, eran de Tesalónica.

[98] Hch 18,3; 20,34; cf. Haenchen, *Acts,* 511-12: "Solo podemos captar en su verdadera medida la extraordinaria hazaña de este misionero cuando, a todas las otras dificultades, que Lucas menciona en parte, añadimos la constante necesidad de dinero" (512).

[99] Véase *supra,* § 21 n. 100. Barrett explica bien este punto de forma resumida (*Acts* II, 814).

[100] Igualmente típicas de esa clase de acusación y contraacusación son la designación por Lucas de los incitados contra los misioneros por "los judíos" como "maleantes", "gente del arroyo" (*agoraioi*; a veces se cita el paralelo con Plutarco, *Paulo Emilio* 38.3; cf. Malherbe, *Thessalonians,* 64); "reunieron una chusma" (*ochlopoiēsantes*) y "armaron un alboroto" (*ethoryboun*) en la ciudad" (17,5). Omerzu cree que la referencia a un *crimen maiestatis* es un vínculo redaccional con Lc 23,2-5, pero que *ochlopoieō* podría reflejar los reproches históricos dirigidos contra Jasón (*Process,* 219-220).

Imperio) era amenazar los cimientos del orden establecido y las costumbres. Las nuevas ideas pueden proporcionar siempre excusa para una reacción conservadora populista, aunque si la enseñanza de Pablo en Tesalónica incluía un fuerte énfasis escatológico[101], se entiende cómo pudo surgir la acusación. Porque también el anuncio de un nuevo enfoque para un compromiso religioso, unido a un discurso sobre el reino de Dios[102], fácilmente pudo ser presentado en retórica populista como una amenaza sediciosa contra el poder del César (cf. Lc 23,2), por disparatada que pareciera la acusación a un espectador más objetivo[103].

Estas acusaciones alarman al pueblo en general y a las autoridades (17,8-9), que buscan garantías (imponiendo una fianza)[104] de Jasón y los otros, presumiblemente para asegurarse de la marcha de Pablo y Silas, y luego los dejan ir[105]. La respuesta sugiere que reconocieron las realidades de la situación, potencialmente peligrosa habiendo una turba incontrolada, y supieron cómo introducir la calma. La utilización de chusma era una conocida táctica demagógica en la historia de la democracia griega, de modo que no andaban escasos de precedentes. Pero es interesante, y un tanto curioso, que Lucas no aproveche la oportunidad para subrayar la nula amenaza que representaban Pablo y la reivindicación de los derechos de la nueva asociación (como hace en 16,35-39 y 18,12-17). Qui-

---

[101] Cf. 1 Tes 5,1-11; 2 Tes 2,1. "El contenido escatológico de la predicación (cf. 2 Tes 2,5-7, con su velada alusión a la supresión del poder imperial) podría haber sido presentado como contravención de uno o más decretos del César" (Bruce, *Acts,* 371.72). Según 1 Tesalonicenses, Pablo advirtió también sobre una futura aflicción/persecución (3,3-4) y sobre la inesperada llegada de "el día del Señor" (5,2; "sabéis").

[102] Cf. Hch 14,22; 19,8; 20,25; 1 Tes 2,12; 2 Tes 1,5.

[103] Hemer, *Book of Acts,* 167, señala los "decretos del César" de los que podría tratarse, citando a E. A. Judge, "The Decrees of Caesar at Thessalonica": *RTR* 30 (1971) 1-7; véase también K. P. Donfried, "The Cults of Thessalonica and the Thessalonian Correspondence": *NTS* 31 (1985) 336-356, reeditado en *Paul, Thessalonica and Early Christianity* (Londres: Clark, 2002), 21-48; Tajra, *Trial,* 36-42. Judge (*Prozess,* 200-202) no persuade a Omerzu. J. K. Hardin, "Decrees and Drachmas at Thessalonica: An Illegal Assembly in Jason's House (Acts 17.1-10a)": *NTS* 52 (2006) 29-49, opina más bien que las acusaciones y el pago tienen que ver con las restricciones imperiales sobre las asociaciones voluntarias: las acusaciones son de orientación política, y los politarcas impusieron una multa por la formación de un grupo no autorizado (aunque véase *supra,* § 30, nn. 81-83).

[104] *Lambanein to hikanon,* equivalente a la expresión legal latina *satis accipere,* "recibir fianza" (BDAG, 472).

[105] Sherwin-White, *Roman Society,* 95-96. El hecho de que Jasón y los otros no sean acusados de traición podría ser indicio de que él era una persona importante en la ciudad o tenía amigos en las altas esferas" (Malherbe, *Thessalonians,* 63).

zá se sentía mucho más obligado de que lo suele creerse por la información recibida.

d. La marcha a Berea

Lucas refiere que Pablo y Silas salieron de la ciudad de noche[106] en dirección a Berea, viaje en el que debieron de emplear más de una jornada (esa localidad se encontraba unos sesenta u ochenta kilómetros al suroeste)[107]. ¿Por qué fueron en esa dirección? Berea estaba en el camino hacia la Grecia central y meridional, pero varios kilómetros al sur de la calzada principal, la Vía Egnacia. Por eso, la idea de que fue por entonces cuando Pablo llegó hasta el Ilírico (Rom 15,19), es decir, continuó en dirección oeste por la Vía Egnacia, parece mucho menos probable[108]. Cicerón describió Berea como *oppidum devium, "ciudad apartada del camino,* fuera de camino" (*In Pisonem* 36.89), lo que la convertía en un buen lugar adonde huir[109]. Sin embargo, no era un lugar insignificante[110], y hay indicios (posteriores) de una considerable presencia judía en esa ciudad[111]. Así pues, no dejaba de ser compatible con la estrategia y táctica misioneras de Pablo. Pero la razón principal de su ida allí pudo ser simplemente que Berea quedaba fuera de la jurisdicción de Tesalónica, lo cual invita a pensar que la marcha de Pablo y Silas lejos de Tesalónica había figurado entre las condiciones para la libertad de Jasón y los demás (Hch 17,9)[112].

Aquí, el modelo narrativo de Lucas se repite con variaciones interesantes (17,10-13). A su llegada a Berea, Pablo y Silas se dirigen una vez

---

[106] "La mayor parte de los autores... cree que la pasiva en [1 Tes] 2,17 ('fuimos hechos huérfanos de vosotros') significa que la salida de la ciudad le fue impuesta a Pablo" (Malherbe, *Thessalonians,* 61); véase también Von Brocke, *Thessaloniki,* 268-271.

[107] J. D. Wineland, *ABD* I, 678 (ochenta kilómetros); Barrett, *Acts* II, 817 (setenta kilómetros).

[108] Es concebible que la noticia del edicto de Claudio por el que se expulsaba a los judíos de Roma (49 d. C.) le llegase a Pablo en esa época y que esto le hiciera desistir al momento de toda idea de seguir directamente a Roma (Riesner, *Paul's Early Period,* 359-360).

[109] Barrett, *Acts* II, 817.

[110] Luciano describió Berea como "grande y populosa" (*megalē kai polyanthrōpos*) (*Lucius,* 34).

[111] Schürer, *History* III, 67, 68.

[112] Tesalónica era "una ciudad libre, fuera de la jurisdicción romana... Pablo se vale del hecho de que no había jurisdicción ni autoridad que se extendiera más allá de cada ciudad, salvo la del gobernador romano... Falta todo indicio de que las fuerzas de policía de diferentes ciudades actuasen en concierto" (Sherwin-White, *Roman Society,* 96-98).

más a la sinagoga. Pero la respuesta de los judíos locales es descrita de modo mucho más positivo: ellos eran más "nobles", de "mejor natural" (REB), recibieron con avidez la Palabra y "diariamente escrutaban o examinaban críticamente" (*anakrinontes*) las Escrituras para ver si los textos podían ser interpretados como lo hacían Pablo y Silas. La implicación es que la sinagoga de Berea funcionaba como una casa de estudio en la que se guardaban los rollos y a la que los miembros de la comunidad judía podían ir diariamente (no solo en sábado) a estudiar las Escrituras. Según Lucas, el éxito fue grande entre los judíos de Berea ("muchos", a diferencia de los "algunos" de Tesalónica), con similar número de mujeres distinguidas ("no pocas" en ambas ocasiones) y también hombres, entre los gentiles[113]. La iglesia resultante estaba compuesta presumiblemente de judíos y gentiles. La referencia a Sópater de Berea, en 20,4[114], lleva a pensar que la iglesia quedó establecida, aunque no vuelve a ser mencionada en ningún otro lugar.

En una repetición de lo sucedido con la misión emprendida desde Antioquía (14,19), los judíos de la principal ciudad de misión (Tesalónica) promueven hostilidad contra Pablo, que rápidamente es sacado de escena (17,13). La información de que solo se hizo marchar a Pablo (17,14)[115] indica seguramente que él era el exponente principal del nuevo mensaje y en quien, por lo mismo, se concentraron los ataques. Sus compañeros, según 17,15, lo condujeron a Atenas (probablemente por mar) antes de volver a Berea, lo cual sugiere que temían por su seguridad o que deseaban presentarlo personalmente a amigos o parientes en Atenas. De nuevo la causa de esa iniciativa sería que, como Atenas pertenecía a otra jurisdicción, trasladando de Berea a quien suscitaba en mayor medida las iras contra el grupo, los demás podían verse libres de una ulterior persecución (vana esperanza, a la luz de 1 Tes 1,5-6 y 2,14)[116]. Una orden de Pablo (17,15), que sus compañeros debían llevar al volver a Tesalónica (la de que Silas y Timoteo se reunieran con él lo antes posible), augura la abundante correspondencia que pronto mantendría Pablo con sus iglesias, así como la extensa red de comunicación que él iba a establecer con ese fin.

---

[113] Las mujeres tenían un lugar importante dentro de la sociedad macedonia, e inscripciones sepulcrales sugieren que ellas constituían el 50% de los prosélitos y el 80% de los temerosos de Dios (Riesner, *Paul's Early Period*, 351).

[114] ¿Debemos identificar a Sópater, de 20,4, con Sosípatro, de Rom 16,21?

[115] Puesto que quienes hicieron marchar a Pablo fueron "los hermanos", quizá se puede deducir que ya empezaba a tomar forma una iglesia embrionaria.

[116] Riesner señala que una estrategia inspirada en Is 66,19 (LXX) habría hecho que en los planes de Pablo entrase no solo Macedonia, sino toda Grecia (*Paul's Early Period*, 295).

31.3 Enfrentamiento en Atenas

Lucas no presenta el traslado a Atenas como parte de la estrategia misionera de Pablo. Cabe pensar, pues, que Pablo habría permanecido en Tesalónica y convertido esa ciudad en su centro de operaciones si no se lo hubieran impedido los acontecimientos. La marcha a Berea y el subsiguiente traslado a Atenas le habían sido impuestos, y la impresión que se tiene por la narración de Lucas es que Pablo no veía Atenas como una prometedora base para su trabajo. La presencia de judíos allí está bien atestiguada[117], y Lucas da noticia de la existencia de los habituales simpatizantes no judíos (temerosos de Dios) que asistían a la sinagoga (Hch 17,17). Pero, una vez más, como en Tesalónica, las palabras de Pablo en la sinagoga tienen más carácter de diálogo (*dielegeto*) que de proclamación (*euangelizesthai*), y se le deja hacer (17,17). Durante el resto de la estancia de Pablo en Atenas no se vuelve a hablar de la comunidad judía ni de los temerosos de Dios practicantes, lo cual es insólito en Hechos. Seguramente, Lucas prefirió aprovechar la oportunidad para referir un nuevo enfrentamiento por el Evangelio. Esta vez no es con la magia (como en Chipre) ni con un paganismo simplista (como en Listra), ni con el negocio de la adivinación (como en Filipos), sino con la refinada filosofía griega. El enfrentamiento tiene lugar –inusitadamente en la misión paulina, pero comprensiblemente en Atenas– en el ágora, y de nuevo sirviéndose Pablo del diálogo: *dielegeto* (17,17)[118], *syneballon* (17,18)[119].

a. "¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén?"

La descripción que hace Lucas de los atenienses y de los extranjeros residentes en Atenas, presentándolos como no interesados más que en "decir u oír la última novedad" (REB), es bastante despectiva (Hch 17,21)[120]. Pero capta bien la atracción que ejercía Atenas en los filohelenistas romanos como la ciudad que más que ninguna otra evocaba y conservaba

[117] Schürer, *History* III, 65; Levinskaya, *BAFCS* V, 157-162.

[118] Haenchen señala que Plutarco, *Cic.*, 24.5, usa *dialegomai* para describir el método de enseñanza de un filósofo peripatético (*Acts,* 517 n. 6).

[119] *Symballō,* "entrar en consideraciones con otro sobre una cuestión, conversar, conferenciar" (BDAG, 956). Schnabel ve en Hch 17,22-31 un ejemplo del método dialógico paulino de explicar el Evangelio (*Mission,* 1392-1404).

[120] Coincide con conocidas descripciones de Atenas, lo cual sugiere que la imagen que ofrece de la ciudad procede de la literatura (o de crítica informal) y no de la experiencia personal (véase Barrett, *Acts* II, 833).

la grandeza de la cultura griega[121], así como la sensación de decadencia y gloria marchita que seguramente caracterizaba a la ciudad desde hacía muchas décadas[122]. Pero quedaba el hecho de que Atenas era el centro histórico y famoso de la cultura griega y mantenía su reputación de repositorio del saber: aún era la "culta Atenas", como la llamó Ovidio (*Ep.,* 2.38).

Su fama en cuanto a la innovación filosófica había comenzado con Sócrates, sentenciado a muerte en 399 a. C., y la Academia fundada por Platón hacia 385 a. C. siguió atrayendo durante nueve siglos a filósofos y aspirantes a serlo. Su otro filósofo de renombre fue Epicuro, quien fundó su escuela (el Jardín) en 306/307 a. C. y enseñó allí hasta su muerte en 270 a. C. El epicureísmo, al que Pablo se habría enfrentado en Atenas (17,18), era una filosofía práctica que tenía como objetivo asegurar una vida feliz y maximizar la experiencia del placer[123]. Entre otras cosas, enseñaba que el alma no podía sobrevivir a la muerte del cuerpo (por lo que no había que temer a lo sobrenatural)[124]. Los temas del diálogo entre Pablo y los epicúreos locales y la posibilidad de que los argumentos del misionero encuentren escasa resonancia entre aquellos hombres son enseguida perceptibles.

El estoicismo, más influyente, al que también tuvo que enfrentarse Pablo (17,18), había sido fundado en Atenas por Zenón de Citio, quien en las primeras décadas del siglo III a. C. enseñaba regularmente en la *Stoa Poikilē* ("Pórtico Pintado"), situada en la parte noroeste del ágora[125], lugar del que tomó nombre su filosofía[126]. Reformulado por Crisipo en la últi-

---

[121] "Desde medio siglo antes de nuestra era, el filohelenismo impulsó a romanos de la clase noble, y luego a los emperadores, a convertirse en benefactores de la ciudad" (*OCD*[3], 205; véase también "Philhellenism", 1159-1160).

[122] Cf. Taylor, "Roman Empire", 2463-2464, 2467; Barrett, *Acts* II, 833-834; Haenchen, 517 n. 2, cita la referencia de Horacio a la "vacía Atenas" (*Ep.,* 2.2.81); "esencialmente una ciudad universitaria mediocre, dedicada a la conservación de su herencia intelectual" (Murphy-O'Connor, *Paul,* 108).

[123] "Decimos que el placer es el comienzo y el final de una vida dichosa" (Epicuro, *Ep. Men.,* 128); véase A. A. Long / D. N. Sedley, *The Hellenitic Philosophers,* 2 vols. (Cambridge: Cambridge University, 1987), I, 112-125 y II, 114-129.

[124] "Dios existe, compuesto de átomos como todo lo demás, pero no se preocupa del cosmos ni de nada, viviendo una vida ideal de felicidad eterna, imperturbable: el ideal epicúreo... El alma se compone de átomos extremadamente diminutos, pero diferenciables por su forma en cuatro clases... A la muerte, esos átomos se dispersan" (*OCD*[3], 533). Véase Long / Sedley, *Hellenistic Philosophers* I, 65-72, 139-149 y II, 64-75, 143-154. Amplia bibliografía en *OCD*[3], 534.

[125] El lugar fue excavado en 1981 y es claramente visible hoy día.

[126] Que Hechos refiera el encuentro de Pablo con representantes de solo estas dos escuelas filosóficas, epicúreos y estoicos, indica al menos que Lucas sabía lo estrechamente asociadas que estaban ambas con Atenas.

ma parte del siglo III a. C.[127], el estoicismo enseñaba que el propósito de un filósofo debía ser vivir en armonía con la naturaleza, guiado por la razón cósmica, que los estoicos identificaban con Dios y que se manifiesta tanto en la providencia como en la razón humana[128]. Vivir en armonía con esa razón es el único bien, y todo lo demás es indiferente[129]. Una filosofía refinada como el estoicismo tenía obviamente muchos otros aspectos, por no mencionar cuestiones que eran objeto de debate entre sus adeptos, pero, al menos en las líneas generales recién indicadas, ofrecía más puntos de contacto con el monoteísmo judío que el epicureísmo, sobre los cuales podía Pablo abrigar la esperanza de construir un diálogo.

Solo un historiador más parco que Lucas habría dejado pasar la oportunidad de narrar una confrontación de Pablo con esas filosofías, que tan apropiadamente podían ser identificadas con Atenas. Al desarrollar el tema como lo hace, Lucas plantea para los efectos la misma pregunta que la famosa de Tertuliano: "¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén? ¿Qué tiene que ver la Academia con la Iglesia?"[130]. ¿Qué tiene que ver la proclamación del Mesías judío Jesús con la tradición intelectual griega, tan hondamente arraigada en Atenas? La respuesta que da Lucas por medio de su relato es muy interesante. Él no indica puntos de contacto o discrepancia específicos que Pablo pudiera tener con esas filosofías, pero, como veremos, el discurso atribuido a Pablo sí que trata de construir sobre algún importante terreno común o parcialmente coincidente con los estoicos en particular. Al mismo tiempo, sin embargo, la impugnación y confrontación cristiana es establecida en dos puntos: la tradicional aversión judía a la idolatría de los gentiles, y las afirmaciones específicamente cristianas sobre Jesús, y de manera señalada sobre su resurrección.

La reacción de Pablo (17,16) ante las numerosas estatuas y representaciones de dioses en Atenas (realidad subrayada por otros historiadores

---

[127] *OCD*[3], 329, 1446.

[128] Cicerón describe el pensamiento de Crisipo del modo siguiente: "Dice que el poder divino reside en la razón y en la mente e intelecto de la naturaleza universal. Dice que Dios es el mundo mismo y la presencia universal de su mente" (*De natura deorum*, 1.39; Long / Sedley, *Hellenistic Philosophers* I, 323 y II, 321-322).

[129] "Zenón consideraba que el objetivo final era 'vivir en armonía'. Es un vivir de acuerdo con la sola razón concordante, puesto que los que viven en conflicto con ella son infelices. Sus sucesores expresaron ese objetivo de manera más amplia: 'vivir en armonía con la naturaleza'... Crisipo quiso dejarlo aún más claro y lo explicó de este modo: 'vivir de acuerdo con la experiencia de lo que acontece por naturaleza'" (Juan Estobeo 2.75.11-2.76.8; Long / Sedley, *Hellenistic Philosophers* I, 394 y II, 389-390).

[130] Tertuliano, *De Praescriptione Haereticorum*, 7.

antiguos)[131] fue característicamente judía, como indica el verbo empleado para describirla: *parõxyneto,* "indignado" (REB), "hondamente angustiado" (NRSV). Nada suscitaba tanto desprecio en los judíos hacia las otras religiones del mundo mediterráneo y de Mesopotamia como la idolatría. Por su parte, los politeístas encontraban desconcertante y atea esa aversión judía, aunque algunos se sentían atraídos por el culto austero a la divinidad suprema como Dios invisible. En conjunto, empero, esta era una de las cuestiones que originaban incomprensión mutua entre judíos y gentiles y que ayudaban a proteger la peculiaridad de aquellos.

La impresión inicial producida por Pablo en los adeptos de esas filosofías más antiguas (como ellos las veían) fue desfavorable, particularmente entre los epicúreos. El término empleado para describirlo ("charlatán") (17,18) evoca la imagen del que vivía de recoger y vender ideas de segunda mano[132]. En la acusación de predicar "divinidades (*daimonia*) extranjeras" hay un eco de la presentada contra Sócrates. Sin duda, Lucas hizo deliberadamente esta alusión, puesto que el juicio y la muerte de Sócrates[133], cuatrocientos cincuenta años antes, estaba entre los episodios más famosos de la historia de Atenas. La implicación de ese velado recuerdo es que Pablo era incomprendido como maestro de moralidad, al igual que Sócrates.

Así pues, desde la perspectiva de Lucas, los atenienses parecían tener escaso conocimiento de un sistema teísta coherente y antiguo como el judaísmo, pese a la existencia de una sinagoga en su ciudad. En particular, se les hacía difícil entender la predicación de Pablo sobre Jesús. Pensaban que estaba predicando dos nuevas "divinidades extranjeras" (17,18): Jesús y la Resurrección (*Anastasis*)[134]. Esto nos permite deducir que Pablo había abordado en su mensaje los aspectos centrales del mensaje cristiano (§ 29.7c)

---

[131] Referencias en Fitzmyer, *Acts,* 604; Taylor, "Roman Empire", 2465-2466. H. M. Martin, en su artículo "Athens", *ABD* I, 516-517, ofrece un útil examen de las antigüedades todavía visibles en Atenas, muchas de las cuales acaso fueron vistas por el mismo Pablo (cf. Lake / Cadbury, *Beginnings* IV, 209-210; D. W. J. Gill, "Achaia", *BAFCS* II, 444-446).

[132] BDAG, 937; Taylor, "Roman Empire", 2467-2468.

[133] Referida sobre todo en Jenofonte, *Memorabilia,* 1.1.1, y Platón, *Apología,* 24B; véase también Lake / Cadbury, *Beginnings,* IV, 212.

[134] Fue así como lo entendió Crisóstomo y como lo han entendido muchos otros desde entonces (Haenchen, *Acts,* 518 n. 1). Pero Barrett cree improbable que Pablo emplease ese nombre (las fórmulas credales de las que él se hace eco en sus cartas emplean verbos: por ejemplo, "Dios lo resucitó") y sugiere que el comentario de los atenienses (relativo a dos divinidades) está dirigido principalmente a evocar el caso de Sócrates (*Acts* II, 831). Jervell considera la sugerencia de Barrett difícilmente válida a la vista de 17,32 (*Apg.*, 444).

y que, sin un contexto (conocimiento de la historia y la religión judías), sus razones les parecían carentes de sentido a quienes le escuchaban.

El relato culmina cuando los atenienses llevan a Pablo ante el areópago (17,19), es decir, el antiguo tribunal, cuyo nombre derivaba del lugar donde esa institución tenía tradicionalmente sus reuniones[135], el *Areios pagos*, la "colina de Ares"[136], situada al noroeste de la acrópolis. Sus poderes en tiempos de Pablo no están claros, pero bien podría seguir siendo el más alto tribunal de Atenas, con potestad para juzgar toda clase de delitos graves y con responsabilidad de supervisión sobre moralidad pública, cultos extranjeros y asuntos similares[137]. Lucas no aclara si Pablo fue arrestado formalmente[138]. Lo cierto es que no hay referencia a cargo alguno contra él por delito grave ni leve, y la escena simplemente se desvanece (17,32-34) sin un cierre manifiesto. La implicación es que el tribunal estaba facultado para entender de cualquier nueva doctrina; el eco del proceso de Sócrates sigue siendo intenso.

Nada de esto significa que Lucas no utilizara aquí buena tradición. Sabemos por 1 Tes 3,1 que Pablo pasó algún tiempo en Atenas[139]. La descripción de la ciudad coincide con los datos de ella correspondientes a este período, obtenidos de fuentes literarias y arqueológicas[140]. También conocemos por las cartas paulinas que la aversión de Pablo a la idolatría era tan vehemente como la de cualquier otro judío[141], y que la resurrección de Jesús estaba en el centro de su Evangelio (§ 29.7c). Además, si el relato hubiera sido una pura invención lucana, podríamos haber esperado que terminase

---

[135] Cuesta imaginar la reunión de un Consejo en la colina, dadas las condiciones en que esta se encuentra actualmente. Pero bien se podría haber construido una terraza y edificado sobre ella y hacia fuera, proporcionando suficiente espacio para reuniones de ciudadanos principales. Taylor argumenta que las reuniones quizá tenían lugar en la Stoa Real, en el ángulo noroeste del ágora ("Roman Empire", 2470-2471).

[136] Ares = dios griego de la guerra = Marte romano; por tanto, "Colina de Marte".

[137] Taylor, "Roman Empire", 2469-2470; Barrett, *Acts* II, 831-832, basándose especialmente en T. D. Barnes, "An Apostle on Trial": *JTS* 20 (1969) 407-419. Josefo refiere que los atenienses tenían fama de castigar severamente a los impíos: "la punición decretada contra todo el que introdujese un dios extranjero era la pena de muerte" (*Ap.*, 2.262-268). "Durante el Principado romano estuvo al nivel de la *boulē* y la asamblea (*ekklēsia*) como una de las corporaciones principales de Atenas" (*OCD*[3], 152).

[138] El verbo *epilabomenoi* es ambiguo y podría denotar simplemente que Pablo fue llevado un tanto contra su voluntad (cf. BDAG, 374).

[139] Pero ¿cómo conciliar el recuerdo del propio Pablo de haber mandado él a Timoteo desde Atenas de vuelta a Tesalónica (1 Tes 3,1-2) con Hch 17,14-15 y 18,1? Véase *infra*, nn. 196, 226.

[140] Véase Hemer, *Book of Acts*, 116-117.

[141] Cf. *supra*, § 29.7a.

con un éxito mayor que el referido en 17,34 (cf. 19,11-20). En cambio, las dos personas que se hicieron creyentes (Dionisio Areopagita y una mujer llamada Damaris) podrían haber sido algunas de sus fuentes directas o aparecer mencionadas en la información recibida[142].

b. El discurso de Pablo ante el areópago

El discurso que sigue es uno de los de mayor brevedad entre los más sustanciales recogidos en Hechos, y Pablo debió de emplear muy pocos minutos en pronunciarlo. Un típico inicio culto y retórico: "Atenienses, veo lo extremadamente religiosos (*deisidaimonesterous*) que sois por todos los conceptos (17,22)"[143], proporciona un inmediato punto de contacto: al dedicar un altar "al dios desconocido" (17,23), los atenienses han demostrado su preocupación por no dejar sin la veneración debida a ninguna manifestación de la divinidad[144]. Esto ofrece a Pablo la oportunidad de aseverar que él no anuncia un nuevo dios, sino al Dios que ellos ya conocen, aunque inadecuadamente (17,23). Al mismo tiempo, sin embargo, el objetivo es predicar ese dios desconocido como el único Dios.

El discurso establece de inmediato (17,24) el vínculo con el axioma judío de que es un solo Dios ("el Dios") quien ha creado todas las cosas ("el mundo y todo cuanto hay en él"). Es el único soberano ("Dios de cielo y tierra"). La afirmación presenta total coherencia y continuidad con las ideas y la apologética fundamentales judías, como están recogidas en las Escrituras[145].

De la misma lógica tradicional se sigue que este Dios no habita en santuarios "fabricados por manos de hombres" (17,24)[146]. Ni necesita nada hecho ni proporcionado por seres humanos (17,25). La relación es completamente a la inversa: la humanidad depende absolutamente de Dios

[142] Véase Hemer, *Book of Acts,* 208-209.

[143] *Deisidaimonesterous* se emplea aquí, obviamente, no en el sentido moderno de "supersticiosos" (KJV), sino en el de "piadosos, religiosos": "Veo que sois un pueblo muy piadoso". Barrett, *Acts* II, 835-836, ofrece un detallado estudio al respecto.

[144] Como señalan muchos comentaristas, hay varios testimonios sobre "altares de dioses desconocidos" en Atenas (Pausanias 1.1.4; Filóstrato, *Apolonio,* 6.3; Diógenes Laercio 1.110). Véase particularmente Lake en *Beginnings* V, 240-246; P. W. van der Horst, "The Altar of the 'Unknow God' en Athens (Acts 17:23) and the Cults of 'Unknown Gods' in the Graeco-Roman World", *Hellenism-Judaism-Christianity: Essays on Their Interaction* (Kampen: Kok Pharos, 1994), 165-202; Taylor, "Roman Empire" 2472-2475.

[145] Gn 1,1; Éx 20,11; Sal 145,6; Is 42,5; Sab 9,1.9; 2 Mac 7,23; similarmente Mt 11,25; Hch 4,24. La crencial en Dios creador de todas las cosas era conocida en los círculos griegos (cf. Platón, *Timeo;* Epicteto 4.7.6).

[146] Utilizando la palabra *cheiropoietos,* como en 7,48; véase *supra,* § 24 n. 125.

para todo: desde la vida y el aliento a todo lo demás[147]. De esto se sigue que la humanidad se entiende a sí misma solo cuando entiende su fundamental dependencia de Dios, con el ulterior corolario de que ese entendimiento exige un culto apropiado. Esta línea argumental tenía sentido tanto para los epicúreos (Dios no necesita nada procedente de manos humanas) como para los estoicos (Dios, fuente de toda vida)[148].

En lo esencial del argumento, Pablo se sigue basando en dogmas del monoteísmo judío (17,26-27). La humanidad fue creada de un mismo principio[149], idea menos familiar al pensamiento griego[150]. Dios fijó las estaciones del año y los límites de las naciones[151]. Su objetivo era que los seres humanos lo buscasen[152]. Que reconociesen que solo en relación con ese Dios benéfico y supervisor y en dependencia de él podrían tomar conciencia de su propia condición y función como individuos y, colectivamente, como pueblos[153]. Los verbos empleados aquí ("para ver si lo buscaban a tientas [*psēlaphēseian*] y lo encontraban") captan bien la sensación de incertidumbre, de tantear en la oscuridad, que invade a los movidos y motivados por esas consideraciones de teología natural: Dios está activo y presente en el mundo, aun entre las sombras[154].

La consideración decisiva es que el Dios creador no ha creado un ansia de Dios dentro de la humanidad solo para dejarla insatisfecha (17,27-28).

[147] Is 42,5; 57,15-16; Sab 9,1-3; 2 Mac 14,35.

[148] Textos en Barrett, *Acts* II, 841; Fitzmyer, *Acts*, 648; Jervell, *Apg.*, 447 n. 235. Véase también D. L. Balch, "The Areopagus Speech: An Appeal to the Stoic Historian Posidonius against Later Stoics and the Epicureans", en D. L. Balch *et al.* (eds.), *Greeks, Romans and Christians*, A. J. Malherbe Festschrift (Minneapolis: Fortress, 1990), 52-79; Klauck, *Magic and Paganism*, 81-95; G. W. Hansen, "The Preaching and Defense of Paul", en I. H. Marshall / D. Peterson (eds.), *Witness to the Gospel: The Theology of Acts* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 295-324.

[149] Gn 1,27-28; 10,32.

[150] Dibelius, *Studies*, 35-37: "Esta es una predicación veterotestamentaria y también cristiana" (35); Fitzmyer, *Acts*, 609.

[151] Gn 1,14; Dt 32,8; Sal 74,17; Sab 7,18; 1QM 10,12-16; véase Dibelius, *Studies*, 29-34; Haenchen, *Acts*, 523-524 nn. 5-6; Wilson, *Gentiles*, 201-205.

[152] Dt 4,29; Sal 14,2; 53,2; Is 55,6; 65,1; cf. Sab 13,6. Haenchen establece un contraste excesivo entre la revelación de la creación y la revelación de la Torá (*Acts*, 524 n. 1), pero véase simplemente el salmo 19 (¡debería haber aprendido mejor de Haydn!). La idea de que es imposible hallar a Dios pese a su presencia no lejos de nosotros se encontraba también en el acervo de la filosofía popular (Jervell, *Apg.*, 449, citando a Séneca, *Ep.*, 41.1, y a Dión Crisóstomo, *Or.*, 12,28).

[153] La misma idea figura en 14,17; cf. Filón, *Spec. leg.*, 1.36. Pablo hace más hincapié en ella en Rom 1,19-25.

[154] Véase Fitzmyer, *Acts*, 609-610.

Este mismo Dios soberano no está lejos de cada una de sus criaturas humanas. De nuevo, el pensamiento es tomado directamente de las Escrituras[155]. Pero precisamente en este punto se encuentran citadas una o dos frases de poetas griegos que encierran esa idea. La primera –si realmente es una cita– no tiene fuente conocida: "en él vivimos, nos movemos y existimos"[156]. La segunda, en cambio, procede ciertamente del poeta estoico Arato, *Fenómenos* 5: "porque somos también de su linaje"[157]. En este punto, la interpretación judeocristiana de la relación entre Dios y la humanidad se aproxima a algunos sentimientos religiosos griegos tradicionales y proporciona un puente del que los apologistas podían servirse para atraer a sus oyentes hacia su lado.

Pero el esfuerzo apologético no se agota en una simple búsqueda de puntos de contacto y de una posible atracción hacia las propias posiciones (17,29). Es preciso poner en cuestión lo que cualquier judío consideraría una concepción inferior e inadecuada de Dios. La percepción común ("somos del linaje de Dios") proporciona la base para el corolario completamente judío de que Dios no debía ser representado con imágenes de oro, plata o piedra, ni modelado por el ingenio humano[158]. Esa crítica de religiones populares no judías no habría sido nueva para filósofos de cierta entidad[159].

En 17,30, lo que ha sido una apología de la concepción judía de Dios se convierte en predicación misionera. Esos errores de tiempos pasados no deben verse como ignorancia con la que hay que seguir transigiendo (cf. 14,16): ahora es necesario el arrepentimiento. Ante el entendimiento más claro, recién expuesto, de Dios y de su relación con la humanidad, los idólatras deben arrepentirse de su idolatría.

La conclusión sigue de inmediato (17,31). El arrepentimiento es necesario, puesto que el mismo Dios que dio origen a todas las cosas llevará

---

[155] Sal 145,18; Jr 23,23.

[156] Lake la considera una cita de Epiménides (*Beginnings* V, 246-251; véase Bruce, *Acts,* 384-385). Si no es una cita, al menos el lenguaje refleja creencias estoicas y preestoicas (véase Dibelius, *Studies,* 47-54; Barrett, *Acts,* 846-849); Fitzmyer, sin embargo, *Acts,* 610, rechaza la idea de Haenchen de que era "una formulación estoica recibida" (*Acts,* 524 n. 3).

[157] Ya citado por Aristóbulo, frag. 4 (Eusebio, *Praep. Evang*, 13.12.6; Charlesworth, *OTP* II, 841).

[158] Véase, por ejemplo, Dt 4,28; Is 40,18-19; 44,9-20; Sab 13,10-19; *EpJr; OrSib,* 3,8-45.

[159] Barrett, *Acts* II, 850, cita a Séneca, *Ep.,* 31.11; Lucrecio 1.63-80; Plutarco, *De Superstitione,* 6 (167DEF).

todas las cosas a su fin con un día de juicio. La idea del día del juicio es completamente judía[160] y pasó a la teología cristiana como un concepto básico[161]. La frase subsiguiente, "juzgará al mundo según justicia", está tomada directamente de los Salmos[162]. Una vez más, el lenguaje es judío en su concepción, puesto que "justicia" se entiende aquí como que Dios cumplirá la obligación que asumió al crear la sociedad humana[163]. Seguramente, la frase también habría tenido sentido para esos oyentes, quienes en particular habrían relacionado "justicia" con los deberes hacia los dioses. Pero cabe preguntarse qué impacto habría tenido en ese contexto tan breve alusión al tema del juicio final, tal como es descrita. La suma condensación a la que llega Lucas en este punto del discurso de Pablo, aludiendo simplemente con una frase a un tema que requeriría una exposición mucho más completa, resta credibilidad al relato.

Todavía más audaz e increíble parece la alusión al "hombre destinado (a servir de juez)" en el juicio final. Si bien la idea no habría sido nueva para un auditorio judío[164], cuesta concebir de qué habría podido servir así, sin más, a unos oyentes griegos. Para colmo, se habla de resurrección. La ascensión de un hombre al cielo era asumible para el pensamiento judío y también para el griego[165]. Pero la resurrección de entre los muertos era una concepción peculiarmente judía, que se entendía no como un simple revivir espiritual, sino probablemente como una resurrección del cuerpo. Lucas no podía desconocer la oposición que podía suscitar la exposición abrupta y directa de esa idea[166]. Es como si hubiera querido establecer el contraste más marcado posible entre la afirmación fundamental del cristianismo y su sarcástico rechazo por sofistas griegos, referido a continuación (17,32).

Hasta aquí, el discurso paulino en sus conceptos principales. Pero asimismo son oportunas algunas observaciones sobre los términos empleados en él.

---

[160] Cf., por ejemplo, 2,12; 34,8; Dn 7,9-11; Jl 2,1-2; Am 5,18; Sof 1,14–2,3; 3,8; Mal 4,1; véase también F. Büchsel, *TDNT* III, 933-935.

[161] Cf., por ejemplo, Rom 2,5.16; 1 Tes 5,2; 2 Tes 1,10.

[162] Sal 9,8; 96,13; 98,9.

[163] Cf., por ejemplo, Sal 31,1; 35,24; 45,8; ls 26,2; 45,21. Véase *infra,* § 33 n. 90.

[164] Como quedó indicado, ya se especulaba con que ese futuro papel podía corresponder a héroes legendarios como Abel o Henoc (§ 21 n. 173).

[165] Véase, por ejemplo, A. F. Segal, "Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and Their Environment": *ANRW* 2.23.2 (1980), 1333-1394; Dunn, *Christology in the Making,* 17-19.

[166] Véase particularmente N. T. Wright, *The Resurrection of the Son of God* (Londres: SPCK, 2003), 32-84.

- Jesús no es identificado, por lo cual no constituye un factor la exposición de su continuidad con la historia y la profecía de Israel, en marcado contraste con los discursos dirigidos a los judíos (Hch 2 y 13 en particular).
- Al mismo tiempo, queda claramente implícito que el mensaje sobre Jesús y su resurrección solo se puede entender de manera adecuada en el contexto de la fe judía en el Dios único y creador de todo.
- La única referencia a Jesús se hace con la frase "el hombre destinado por Dios", de manera que el discurso no pierde su sentido básicamente monoteísta y se corrige el error en la apreciación de los filósofos en 17,18 (que Pablo era un predicador de divinidades).
- Por centrarse la impugnación cristiana en la idea del juicio final y la resurrección, no se hace mención alguna de la cruz.

En suma, la teología prima sobre la cristología; los caracteres en desarrollo de la fe cristiana están subordinados a la tarea prioritaria de difundir la fe en Dios. Por otro lado, el hecho de que el discurso se centre en la resurrección en 17,18 y 31 confirma que en un contexto griego, al igual que en uno judío, la afirmación de que Dios había resucitado a Jesús de entre los muertos estaba entre lo medular del Evangelio cristiano. No es tan claro que Lucas presentase esto como modelo para la apologética cristiana dirigida a auditorios gentiles, pero su noticia del éxito más bien modesto del intento (17,32-34) es probablemente realista.

Huelga subrayar que tan breve exposición de la resurrección y la abrupta referencia a un hombre no identificado difícilmente constituyen todo lo que se dijo al respecto en la ocasión. Pero ¿es esta idea central creíble como discurso de Pablo? Algunos estudiosos del NT han diferido al respecto, sobre todo aquellos a los que no les gusta la idea de una teología natural y que insisten en que el Evangelio no es más ni menos que la predicación acerca de Jesús: Cristo crucificado por nuestros pecados y resucitado de entre los muertos[167]. Pero la principal declaración

[167] Como, clásicamente, Dibelius: "Se ha demostrado que la teología del discurso en el areópago es absolutamente ajena a la teología de Pablo y, de hecho, ajena a todo el Nuevo Testamento" (*Studies*, 71, con referencia a pp. 58-64); ¡es curioso el intento de excluir Hechos del NT! "En lo tocante al contenido, el discurso contradice la teología paulina hasta el punto de que ni siquiera en sus aspectos básicos podemos atribuirlo al apóstol de los gentiles" (Becker, *Paul*, 128). "Si el discurso no figurase en Hechos, difícilmente se podría haber atribuido su autoría a Pablo" (Jervell, *Apg.*, 456). Schnelle supone que Pablo predicaba como teologiza en Romanos (*Paul*, 146). Contrástense estos juicios con el más moderado de Fitzmyer, *Acts*, 602. La bi-

teológica de Pablo, su carta a los cristianos de Roma, contiene una clara teología natural en su declaración inicial (Rom 1,19-32)[168]. Pablo también conserva un recuerdo de la actitud sarcástica de los sofistas griegos sobre el Evangelio: la predicación de Cristo crucificado, "para los gentiles, locura". Recuerda asimismo su limitado éxito en ganar para el Evangelio a aquella gente: "no muchos sabios según los criterios del mundo" (1 Cor 1,26). Y la idea de Jesús como juez final es ciertamente parte de la teología de Pablo[169]. Así pues, también aquí Lucas se sirvió de alguna fuente que tenía una percepción clara –o incluso guardaba memoria– de cómo intentó Pablo atraer a los atenienses con un mensaje esencialmente judío concerniente a Dios, ampliado con la distintiva fe cristiana en la resurrección de Jesús. También aquí Lucas muestra haber sabido poner en práctica el método de Tucídides para referir discursos del pasado (§ 21.3)[170].

Lucas narra brevemente la conclusión del episodio (17,32-34). El mensaje paulino con su llamada al arrepentimiento de concepciones idolátricas podría haber llegado a algunos; sin duda, la apologética judía era ya familiar a los que "buscaban a tientas" a Dios. Pero la brevísima alusión a las características afirmaciones cristianas sobre el juicio y la resurrección tuvo que encontrar incomprensión y rechazo, y una exposición más detenida habría exigido de la mayoría de los oyentes un salto demasiado grande a nuevos esquemas. Los más cómodos con sus filosofías o menos atentos a las palabras de Pablo debieron de adoptar una actitud despectiva (sobre todo los epicúreos). Otros, en cambio, seguramente desearon que Pablo ampliase su explicación.

Los que realmente dieron el paso de creer fueron pocos: "algunos hombres". Entre ellos, las fuentes de Lucas recordaban a Dionisio, miembro del areópago y, por tanto, persona de alta posición social, y a una mujer llamada Damaris. Ninguno de los dos vuelve a ser mencionado en el Nue-

---

bliografía que ofrece Fitzmyer sobre el discurso del areópago ocupa más de cuatro páginas (613-617).

[168] Cf. su carta más antigua, escrita no mucho después de la estancia de Pablo en Atenas: 1 Tes 1,9-10 (véase § 29.7a, *supra*). Por supuesto, no debemos considerar Rom 1,19-32 como el único modo en que Pablo habría intentado conectar con un abanico más amplio de sensibilidades religiosas (cf. Lüdemann, *Early Christianity*, 193-194). Véase también Porter, *Paul of Acts*, caps. 6 y 7 (conclusiones en 150 y 170).

[169] Rom 1,16; 2 Cor 5,10; cf. 1 Cor 6,2.

[170] Véase, por ejemplo, F. F. Bruce, "The Speeches in Acts – Thirty Years After", en R. J. Banks (ed.), *Reconciliation and Hope*, L. L. Morris Festschrift (Exeter: Paternoster, 1974), 53-68; B. Gärtner, *The Areopagus Speech and Natural Revelation* (Uppsala: Almqvist & and Wiksell, 1955).

vo Testamento[171]. Pero no está claro si llegó a formarse una iglesia viable. Al parecer, Pablo partió casi de inmediato (18,1), algo que habría sido inusitado en él, de haber habido una nueva iglesia que acompañar en sus primeros pasos. Atenas no vuelve a aparecer en Hechos después de 18,1, y la única referencia que se vuelve a hacer a ella en el Nuevo Testamento (1 Tes 3,1) tampoco nos dice nada sobre una comunidad cristiana. Además, en otro pasaje neotestamentario, es Estéfanas de Corinto quien recibe el honor de ser llamado "primicia [= primer convertido] de Acaya" (1 Cor 16,15)[172]. En conjunto, pues, el experimento del encuentro frontal con la filosofía griega en Atenas no parece haber tenido gran éxito y probablemente dejó su influencia más duradera en las formulaciones paulinas de Rom 1 y 1 Cor 1 (por no mencionar Hch 17)[173].

31.4 La fundación de la iglesia de Corinto

El traslado a Corinto, el obvio objetivo siguiente, en 50 o 51 d. C[174], permite a Lucas describir la misión de Pablo de manera más pormenorizada. 1) Proporciona, por primera vez, datos de cómo se sostenía económicamente (18,2-3). 2) Al patrón habitual de predicación inicial a judíos seguida de oposición se añade ahora una crítica de la intransigencia judía y el anuncio de que en adelante el Evangelio será llevado a los gentiles (18,4-6). 3) Se ofrece una imagen más nítida que nunca de la transición de un ministerio centrado en la sinagoga a una iglesia doméstica (18,7-8). 4) Corinto aparece como una ciudad donde la misión de Pablo quedó establecida para mucho tiempo (18,9-11). 5) Las autoridades romanas se

---

[171] Según Eusebio, Dionisio se convirtió en el primer obispo de Corinto (*HE,* 3.4.10; 4.23.3).

[172] "Cabe la bien fundada suposición histórica de que Pablo no obtuvo mucho éxito misionero en Atenas, dado que no hay ningún papel reconocible asignado a una comunidad ateniense en sus planes para su misión, viajes y colecta. Además, hasta el año 170 d. C. no se oye hablar de una comunidad cristiana en Atenas" (Lüdemann, *Early Christianity,* 194, citando a Eusebio, *HE,* 4.23.3-3).

[173] Pero véase C. Gempf, "Before Paul Arrived in Corinth: The Mission Strategies in 1 Corinthians 2:2 and Acts 17", en P. J. Williams *et al.* (eds.), *The New Testament in Its First-Century Setting,* B. W. Winter, Festschrift (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 126-142, quien critica la sugerencia de Ramsay de que Pablo dejó Atenas desilusionado y, en consecuencia, cambió de táctica en Corinto (*St. Paul,* 252). Jervell saca la conclusión de que, para Lucas, la misión a los gentiles no era una cuestión de discursos, como el del areópago, dirigidos a los gentiles aparte de los judíos, sino que tenía más que ver con temerosos de Dios en las sinagogas (*Apg.,* 455).

[174] Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth,* 139-150; sobre el viaje de Atenas a Corinto, que exigía un mínimo de dos días, véase Murphy-O'Connor, *Paul,* 256-259.

pronuncian favorablemente sobre la situación legal de la Iglesia, dictando que esta sigue dentro del protegido ámbito de la religión nacional de los judíos (12,12-17).

a. Corinto

La ciudad de Corinto[175], a dos jornadas de Atenas, reunía todos los requisitos de Pablo para un centro misionero estratégico. Tras su destrucción casi total por Roma en 146 a. C., Julio César la había refundado como colonia romana en 44 a. C. Su situación, en el istmo que unía Acaya con el Peloponeso, la convertía en un centro natural para el comercio tanto con el norte y el sur como con el este y el oeste. Fue César el primero que proyectó la construcción de un canal entre el Egeo y el golfo de Corinto para facilitar el tráfico comercial (Suetonio, *Julio,* 44), proyecto que Calígula y especialmente Nerón intentaron llevar a cabo (Suetonio, *Cayo,* 21; *Nerón,* 19)[176]. Los primeros colonos eran mayoritariamente libertos (Estrabón 8.6.23), o sea, no verdaderamente romanos. Probablemente, un número considerable de ellos habían sido esclavizados a raíz de la entonces reciente conquista romana de Oriente (Siria, Palestina, Egipto). Y dado que los libertos triunfaban a menudo como hombres de negocios[177], el éxito comercial de Corinto, con esos ciudadanos y las ventajas naturales que poseía, estaba garantizado.

Una vez que la colonia estuvo seguramente asentada, atrajo emprendedores de Grecia y de los principales países comerciales del Mediterráneo oriental. Esas infusiones de nuevo capital en una ciudad de situación comercial privilegiada generó inevitablemente más riqueza, y, a los cincuenta años de su fundación, muchos ciudadanos de Corinto eran hombres de medios muy considerables. La prueba más clara de esto es una inscripción en memoria de L. Castricio, quien en alguno de los años comprendidos entre 7 a. C. y 3 d. C. presidió los primeros Juegos Ístmicos restaurados. Rehabilitó las instalaciones, que no habían sido utilizadas durante un siglo, y ofreció un banquete a todos los habitantes de la colonia... El desarrollo comercial exigía establecimientos dedicados a facilitar la financia-

[175] Lo más útil del reciente resumen de los datos sobre la Corinto romana es ofrecido por Furnish, *2 Corinthians,* 4-22; véase también Thiselton, *1 Corinthians,* 6-12.

[176] Los textos son convenientemente citados por Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth,* 110.

[177] En las décadas anteriores a la llegada de Pablo a Corinto, uno de los hombres de negocios más exitosos y uno de los administradores públicos más prominentes de la ciudad fue el liberto Gneo Babio Fileno (Furnish, *2 Corinthians,* 10, 12; Thiselton, *1 Corinthians,* 8-9).

ción de las actividades económicas, y hacia mediados del siglo I d. C. Corinto era un importante centro financiero (Plutarco, *Mor.*, 831A)[178].

En la época de la llegada de Pablo, Corinto tenía unos ochenta mil habitantes[179] y se había convertido en provincia senatorial (desde 44 d. C.), lo cual significaba que el principal representante de Roma era un procónsul. Como ya hemos señalado, nuestro conocimiento de quién era el procónsul en 51-52 (o 52-53) d. C., Lucio Junio Galión[180], nos permite datar con notable precisión el tiempo de Pablo en Corinto (Hch 18,12-17). El gobierno municipal de Corinto reflejaba el republicano de Roma, con magistrados principales (duunviros) asistidos por dos ediles, que decidían en los litigios comerciales y financieros[181]. En una cultura donde el sentido de la honra y la deshonra era tan intenso, el mayor honor que podía otorgar Corinto a un individuo era la presidencia de los Juegos Ístmicos, celebrados cada dos años. Pablo podría haber asistido a los Juegos de 51 d. C[182].

Corinto ha sido bien excavada y ofrece una buena idea de lo que Pablo pudo encontrar durante su estancia allí[183]. El área central, con columnatas al norte y al sur, estaba dominada al oeste por el gran templo dedicado al culto imperial, si bien otros templos y altares destacaban poderosamente[184]. La *bēma* ("tribunal"), desde la que se dictó la resolución

---

[178] Murphy-O'Connor, "Corinth", *ABD* I, 1136; véase también su *Paul,* 258. El bronce corintio era particularmente apreciado (véase Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth,* index "Bronze"). Véase también R. M. Grant, *Paul in the Roman World: The Conflict at Corinth* (Louisville: Westminster John Knox, 2001), cap. 2.

[179] Winter, *Corinth,* 294.

[180] Véase *supra,* § 28.1b.

[181] Erasto (Rom 16,23; *supra,* § 30.4b) podría haber sido o llegado a ser uno de ellos. Sobre la administración civil en Corinto y la posición y el poder de los respectivos cargos, véase Clarke, *Secular and Christian Leadership,* caps. 2-3; y sobre el carácter completamente romano de Corinto, véase Winter, *Corinth,* 7-22.

[182] A esos juegos se alude probablemente en 1 Cor 9,24-27.

[183] Schowalter / Friesen (eds.), *Urban Religion in Roman Corinth,* contiene varios ensayos que resumen y hacen cercanos al lector los datos arqueológicos pertinentes.

[184] Furnish enumera en especial templos dedicados a Apolo y Atenea, a Tyche y Afrodita, un impresionante Asclepion (situado a unos ochocientos metros del foro), así como santuarios de los cultos de Deméter y Koré y, probablemente, también de los cultos de Isis y Serapis (*2 Corinthians,* 15-20). Del Asclepion dice Murphy-O'Connor: "Debía de ser lo más parecido a un club de campo que tenía la ciudad, con instalaciones para comer y practicar la natación" (*St. Paul's Corinth,* 162-167, especialmente 165). Sobre los cultos mistéricos en Corinto durante el siglo I, véase Chester, *Conversion,* 303-316. Véase también N. Bookidis, "Religion in Corinth: 146 BCE to 100 CE", en Schowalter / Friesen (eds.), *Urban Religion in Roman Corinth,* 141-164 (particularmente 151-163), y sobre la cuestión de la prostitución sagrada, frecuentemen-

referida en 18,12-16, ocupaba una privilegiada posición central, aunque estaba flanqueada de tiendas. La calzada de Lequeo, que unía la ciudad con el puerto de Lequeo, en el golfo de Corinto, era obviamente una vía principal, también flanqueada de tiendas y de construcciones notables. Ya he conjeturado que en un local como una de esas tiendas, quizá en una calle conducente a una vía principal, pudo haber tenido Pablo su lugar de trabajo como guarnicionero o fabricante de tiendas de campaña[185].

Podemos dar casi por seguro que había muchos judíos establecidos en Corinto, aunque los indicios epigráficos son de data incierta, y la inscripción sinagogal –[*syna*]*gōgē Hebr*[*aiōn*]–, a menudo citada, quizá corresponda a época tan tardía como el siglo IV d. C.[186] Pero, en una ciudad pujante y cosmopolita como Corinto, los principales competidores para la joven iglesia debían de ser los cultos religiosos y civiles ya bien establecidos, y la mayor presión social seguramente procedía de los entramados sociales y profesionales a los que aún pertenecían los convertidos.

b. Pablo encuentra su centro de misión

Junto con las dos cartas a los corintios, Hch 18,1-17 nos ofrece la referencia más completa y detallada del establecimiento de una iglesia y su historia de que disponemos. Para Lucas, era importante que esa fundación exitosa hubiera sido el resultado de una feliz combinación de sucesos providenciales y garantía divina proporcionada directamente. En particular, el período de formación estuvo comprendido entre dos acontecimientos en los que intervinieron las autoridades romanas. El primero fue comienzo de una de las asociaciones de Pablo de toda su vida misionera, cuando las autoridades procedieron a expulsar judíos de Roma, y Pablo tuvo así ocasión de conocer a Áquila y Priscila (18,2-3)[187]. El segundo fue la favorable resolución del procónsul Galión en Corinto, con la que evitó que (como había sucedido en Tesalónica) se manipulase la sensibilidad pública para ponerla en

---

te expuesta con tanta exageración como desconocimiento, cf. J. R. Lanci, "The Stones Don't Speak and the Texts Tell Lies: Sacred Sex at Corinth", en el mismo volumen (205-220).

[185] Véase *supra*, § 29.5d y n. 203.

[186] Schürer, *History* III, 65-66; Murphy-O'Connor, "Corinth", 1138; Levinskaya, *BAFCS* V, 162-164.

[187] Sobre Prisca/Priscila y Áquila, véase *supra*, § 29.6. Es posible que ambos esposos comerciasen con tiendas de campaña o las fabricasen; véase *NDIEC* 2.17.27, 4,235. Becker supone que el período inicial de Pablo en Corinto fue un tiempo de necesidad, lo cual le lleva a dudar de que "Pablo entrase en contacto con Priscila y Áquila nada más llegar a la ciudad" (*Paul*, 149).

contra de los misioneros (18,12-16). Más importancia revistió seguramente para Pablo una visión del Señor (Jesús), que le dio la confianza inicial necesaria para entregarse a un prolongado ministerio en Corinto (19,9-11). Tener el convencimiento de que Dios apoyaba y dirigía su misión le supuso a Pablo un estímulo decisivo, y así parece reconocerlo Lucas.

Para el historiador es también importante ver cómo muchos datos encuentran corroboración y ubicación en la historia general de la época. Sabemos que la expulsión de judíos de Roma tuvo lugar en 49 d. C., y el tiempo en el que Galión ocupó su cargo puede ser datado igualmente con bastante precisión en 51-52 (o 52-53) d. C.[188] La mención de los nombres Priscila y Áquila, Ticio Justo, Crispo y Sóstenes, con diversos detalles relativos a esas personas, hace pensar que Lucas utilizó fuentes fiables[189]. Y aunque el patrón de predicación en la sinagoga y consiguiente rechazo es característico de Lucas, hay verdaderos indicios de que la fundación de la iglesia de Corinto estuvo acompañada de oposición por parte de los judíos (1 Cor 1,22-23) y de que hubo una dimensión judía en las tensiones surgidas dentro de esa iglesia[190].

El encuentro con Áquila y Priscila debió de ser la primera confirmación para Pablo de que Corinto podía proporcionarle una base estable (18,1-3). Si realmente ese matrimonio había sido expulsado de Roma a causa de los disturbios causados dentro de aquella comunidad judía por afirmar que Jesús era el Cristo (§ 21.1d), podemos suponer que Áquila y Priscila eran ya cristianos antes de conocer a Pablo[191] y que habían demostrado sus cualidades de liderazgo en debates entre judíos en Roma. Confirma esa suposición el hecho de que Lucas no indique de ningún modo que fueran convertidos por Pablo. La llegada de ellos a Corinto era "reciente" (18,2); posiblemente, tras una súbita expulsión de Roma, habían tenido que dedicar toda su atención a aquello en lo que se ocupaban profesionalmente y no habían estado "agitando" en favor de su posición cristiana, o quizá, después de aquella desagradable experiencia, habían preferido no "asomar

---

[188] Véase 28§ 1b, *supra*. Sherwin-White señala la posibilidad de que Lucas hubiese tenido noticia de Galión y su cargo por documentos públicos (*Roman Society*, 104-107), pero una fuente mucho más probable son los recuerdos de uno o más de quienes fueron actores secundarios en los acontecimientos narrados.

[189] Cf. Jervell, *Apg.*, 463-464. R. G. Fellows, "Renaming in Paul's Churches: The Case of Crispus-Sosthenes Revisited": *TynB* 56 (2005) 11-30, defiende con argumentos la posibilidad de que Crispo y Sóstenes fueran una misma persona.

[190] Cf. 1 Cor 1,12; 8–10; 2 Cor 11; véase *infra*, § 32.5.

[191] Véase, por ejemplo, Murphy-O'Connor, *Paul*, 263; o bien Jossa, *Jews or Christians?*, 129.

la cabeza" demasiado una vez llegados a Corinto. Aun así, su compromiso (y trabajo) compartido con Pablo probablemente aseguró la compenetración entre este y la pareja[192]. Como ha quedado dicho, Áquila y Priscila debían de regentar un sustancial negocio (de fabricación de tiendas o, más en general, de guarnicionería) y gozar de buena posición, ya que disponían de una vivienda lo suficientemente grande para acoger iglesias locales en Corinto y más tarde en Roma[193]. Podían, pues, facilitar a Pablo hospedaje, así como trabajo con un salario suficiente para vivir. Lucas no dice más al respecto, pero ya hemos visto la importancia que daba Pablo a la capacidad de mantenerse a sí mismo (§ 29.5d). El hecho de que Corinto fuera un centro comercial floreciente, con muy buen mercado para tiendas y artículos relacionados con ellas, pudo haber sido un factor en la decisión de Pablo de quedarse allí[194].

Cualquiera que fuera la actividad evangelizadora que Pablo pudiera intentar mientras se ganaba la vida, la principal la desarrollaba una vez más los sábados en la sinagoga (18,4). A pesar del cansancio que le causaba su trabajo manual[195], nunca se tomaba el sábado libre, sino que seguía utilizando la sinagoga como el lugar idóneo donde exponer su pensamiento (§ 29.5b): "discutía (*dielegeto*) y trataba de persuadir (*epeithen*) a judíos y griegos" (18,4). Aquí, nuevamente, Lucas da por supuesto que había prosélitos y/o temerosos de Dios griegos que asistían los sábados a la sinagoga corintia. Sin embargo, cuando Silas y Timoteo llegaron de Macedonia (18,5)[196], Pablo pudo dedicarse (más plenamente) a predicar. Quizá habían traído fondos de las iglesias macedonias[197]. Pero también es posible que la

[192] Las referencias de Pablo al matrimonio en otros pasajes indican la existencia de un afecto especialmente cálido entre ellos (29.6).

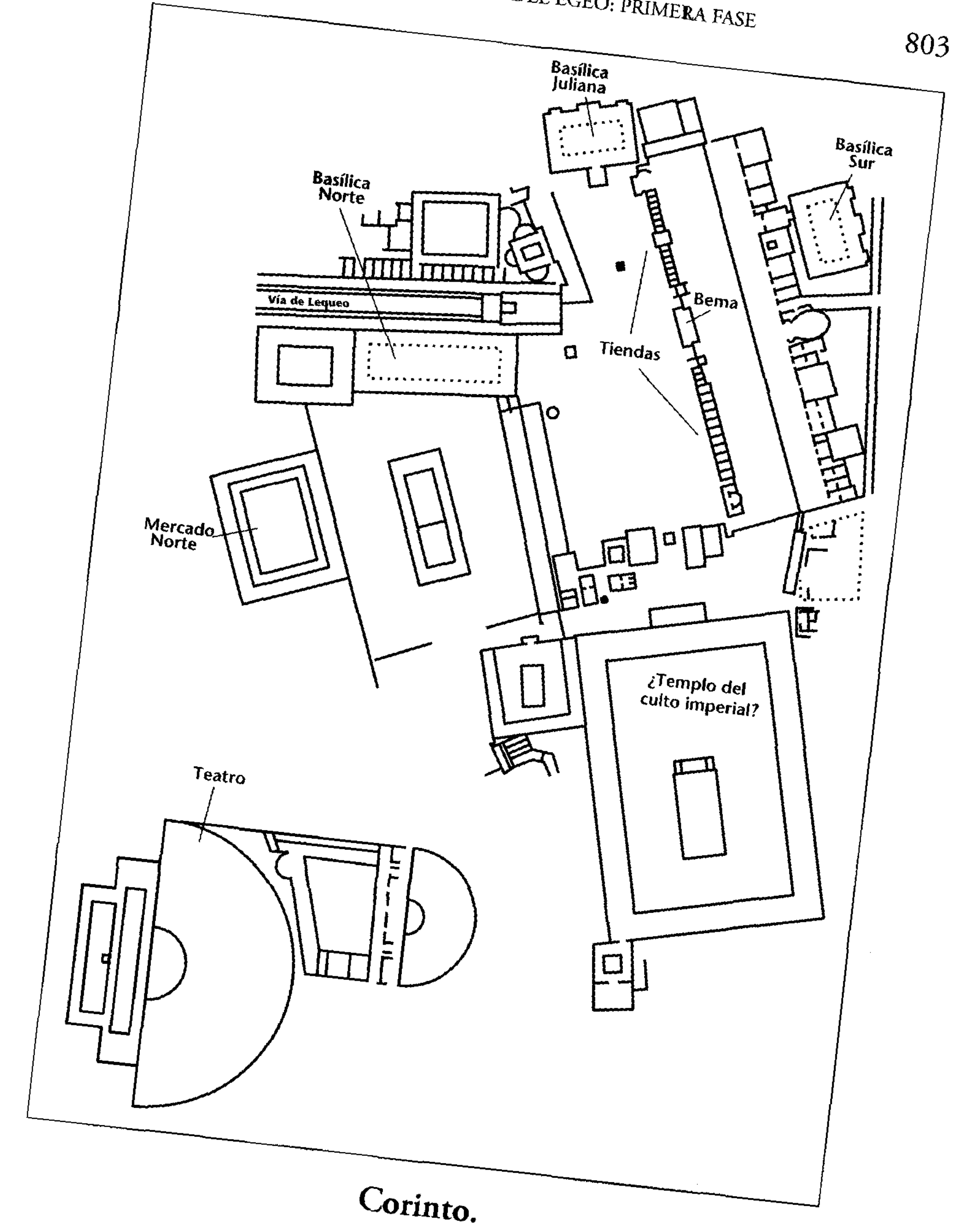
[193] 1 Cor 16,19; Rom 16,5.

[194] Cf. Thiselton, *1 Corinthians*, 17-19, 23, quien cita a D. Engels, *Roman Corinth* (Chicago University of Chicago, 1990), sobre la posible demanda para esos productos: "tiendas para dar cobijo a los visitantes en los Juegos de Primavera, toldos para los puestos del foro y quizá velas para las naves mercantes". No es una coincidencia que oigamos hablar de la actividad profesional de Pablo solo en conexión con Corinto (*Acts*, 18,3).

[195] Cf. 1 Cor 4,11-12; 2 Cor 11,27.

[196] 1 Tes 3,1-2 parece dar a entender que Timoteo y Silas estaban con Pablo en Atenas (véase, por ejemplo, Lake / Cadbury, *Beginnings* IV, 224; Kümmel, *Introduction*, 257). ¿Significa esto que Lucas dispuso de una tradición que difería de los recuerdos de Pablo (Jervell, *Apg*, 439) o que comprimió extraordinariamente su narración (cf. Bruce, *Acts*, 374-375; Barrett, *Acts*, 865)? Malherbe sugiere diversas soluciones (*Thessalonians*, 70-71), y véase n. 226, *infra*.

[197] Cf. 2 Cor 11,8-9; Flp 4,15; así, por ejemplo, Haenchen, *Acts*, 539; Lüdemann, *Early Christianity*, 203.


Basílica
Juliana
Basílica
Sur
Basílica
Norte
Vía de Lequeo
Bema
Tiendas
Mercado
Norte
¿Templo del
culto imperial?
Teatro

Corinto.

llegada de colaboradores hubiera permitido un mejor equilibrio entre trabajo y ministerio. La participación de Silas y Timoteo en los primeros días de la iglesia corintia está atestiguada también por Pablo[198].

Los recuerdos del propio Pablo del impacto causado por su predicación y su labor evangelizadora complementan la breve referencia de Lucas, aunque los pocos datos coinciden solo en uno o dos puntos.

- Su predicación se centraba en "Cristo crucificado" (1 Cor 1,23; 2,1)[199] y estaba dirigida a "judíos y griegos" (1,22), como había dicho Lucas (Hch 18,4); "dando testimonio de que el Mesías era Jesús" es la versión lucana de "predicando a Cristo crucificado" de Pablo.
- La inminente venida de Jesús y el juicio final eran parte del mensaje de Pablo en Corinto (1 Cor 1,7-8) en no menor medida que lo habían sido en Tesalónica (1 Tes 1,10; 5,2). Sobre esto no dice nada Lucas.
- La predicación de Pablo se caracterizaba más por su efecto espiritual que por su fuerza retórica (1 Cor 2,1-5), como en Tesalónica (1 Tes 1,5), y las conversiones en Corinto eran acompañadas de abundantes dones espirituales (1 Cor 1,5.7), como en Galacia (Gál 3,5). También sobre esto, aunque bastante más extrañamente, Lucas guarda silencio.
- La iglesia resultante estaba compuesta mayoritariamente por esclavos, libertos y mujeres, aunque algunos de sus miembros eran personas cultas, de origen noble y social o políticamente influyentes (1 Cor 1,26)[200], como Crispo (Hch 18,8; 1 Cor 1,14).

Una vez más, según Lucas, la oposición del grueso de la comunidad judía a la proclamación de que el Mesías era Jesús[201] fue causa de que Pablo tomase una amarga decisión: los judíos rechazaban un mensaje al que los gentiles estaban respondiendo positivamente y con alegría; el obvio corolario era que el mensaje debía ser llevado más directamente a los

[198] 1 Cor 4,17; 16,10-11; 2 Cor 1,19; 1 Tes 1,1 (escrito desde Corinto).

[199] Que esta predicación (1 Cor 1,1-2) precediera a la composición de 1 Tesalonicenses socava el argumento de Becker de que "a la luz de los problemas corintios, el apóstol transforma su teología de elección [la de 1 Tesalonicenses] en una teología de la cruz peculiarmente suya" (*Paul*, 206).

[200] Véase, por ejemplo, Clarke, *Secular and Christian Leadership*, 41-45.

[201] Lo cual implica la misma orientación que en Tesalónica (17,2-3) y Berea (17,11).

gentiles (18,6)[202]. Ya fuera esto simple desahogo de un sentimiento de frustración por parte de Pablo (cf. 13,51) o un tema lucano (o ambas cosas), lo cierto es que la decisión no tuvo un carácter definitivo[203]. Y como antes, pese a la oposición de la mayor parte de la comunidad judía, algunos oyentes fueron convencidos y creyeron. Ticio Justo, al que probablemente se vuelve a hacer referencia en Col 4,11, es nombrado primero (Hch 18,7). Porque, aunque era un temeroso de Dios (su nombre sugiere origen romano)[204], seguramente su casa proporcionaba un punto de reunión al nuevo grupo. La dinámica es la de un cisma en la comunidad sinagogal, pero la implicación de que la nueva iglesia se reunía en una casa contigua a la sinagoga da cierta chispa al relato.

Mayor importancia revistió el hecho de que Crispo (18,8), el *archisynagōgos,* o jefe de la sinagoga, pasara a creer, junto con "toda su casa", en Jesucristo como Señor[205]. La conversión de un judío tan prominente venía a confirmar que otros judíos aparte de Pablo encontraban la nueva doctrina totalmente coherente con una expresión más plena/desarrollada de su religión ancestral. Esta es la cuarta familia que aparece vinculada a la nueva secta[206], y de nuevo no queda claro si realmente se trata de la familia propiamente dicha o entran en la conversión también servidores y esclavos. Pablo recordaba bien aquella ocasión, puesto que había bautizado personalmente a Crispo (1 Cor 1,14).

La nota de que muchos otros judíos que oían (a Pablo o sobre la conversión de Crispo) "creyeron y recibieron el bautismo" (18,8) hace referencia probablemente a la incorporación al grupo disidente de más miembros de la comunidad sinagogal (judíos y temerosos de Dios), pero además podrían estar los atraídos a las reuniones en casa de Ticio Justo. Obviamente, Lucas no tenía el conocimiento de Pablo ni compartía su opinión

---

[202] El relato tiene un lenguaje similar al de 13,45, pero la reacción de Pablo es más fuerte que en 13,46 e incluso que en la reprobación final de 28,25-28. En esos otros dos casos, él da razones basadas en la Escritura (13,47; 28,26-27), pero aquí una alusión a Ez 33,3-5 es juzgada suficiente (cf. Hch 20,26-27).

[203] Pablo prosigue su estrategia de ir primero a la sinagoga (18,19; 19,8) y dirigirse inicialmente a judíos como él cuando es posible (28,17.23). "La reprobación es de alcance local; está dirigida solo a la sinagoga de Corinto" (Jervell, *Apg.*, 459-460). Cf. *supra* § 29.5b. Para un juicio más negativo del tema lucano, véase Haenchen, *Acts,* 539-540; Sanders, *The Jews in Luke-Acts.* Cap. 3 y 275-277 (sobre 18,1-17), pero véase también la respuesta de Jervell (459 n. 306).

[204] Cf. *supra,* § 29 en nn. 217 y 221.

[205] "Creyó en el Señor" es indicación suficiente de un paso dado, determinante de una vida.

[206] Cf. Hch 10,48; 16,15.33.

de que los miembros de la familia de Estéfanas fueron sus primeros convertidos de Acaya (1 Cor 16,15). Además, desaprovechó la oportunidad de dar noticia de la conversión de otro notable local, Gayo[207].

No menos importancia debió de tener para Pablo la visión del Señor (Cristo), que se le acercó de noche (¿en un sueño?) (18,9-10)[208]. En esta ocasión es la seguridad de que el Señor estaría con él para protegerlo y añadir muchos miembros a su iglesia recién fundada ("mi pueblo es muy numeroso en esta ciudad") lo que es presentado como la causa de que Pablo decida establecerse durante un largo período en Corinto (18,11)[209]. Y realmente es probable que esa señal de aprobación divina indujera a Pablo a hacer de Corinto la base de lo que ya era una misión claramente independiente de Antioquía y de la sinagoga local. Pablo recuerda un considerable grado de turbación en su primera predicación en Corinto (1 Cor 2,3), pero también numerosas experiencias de visiones a lo largo de los años (2 Cor 12,7). Además, consideraba que los creyentes gentiles formaban un todo con el pueblo de Dios[210]. El relato de Lucas es, por tanto, totalmente acorde con los recuerdos y las subsiguientes reflexiones del propio Pablo.

Que sucedieron muchas más cosas en los comienzos de la iglesia de Corinto es claro por 1 Corintios, la carta que más que ninguna otra revela cómo era una iglesia del siglo I. Lucas debía de conocer al menos algunos detalles adicionales, presentes en una narración más completa, pero era su estilo deliberado centrarse en determinados aspectos que juzgaba fundamentales en la historia de la misión, y de ahí el carácter algo espasmódico de su relato. Ya me he servido abundantemente en § 30, *supra* (particularmente § 30.4-7), de la más cumplida información ofrecida por 1 Corintios. Pero conviene señalar que la composición social de la iglesia, como refleja la carta paulina, debió de ser un factor desde los primeros días de su existencia. Sin duda, el espíritu de división

---

[207] 1 Cor 1,14; Rom 16,23.

[208] Lucas atribuye muchas veces a las visiones un papel decisivo a la hora de establecer un objetivo o determinar un curso de acción (cf. 9,10; 10,3; 11,5; 16,9-10), pero esto no tiene nada de inverosímil, dado el carácter ferviente del nuevo movimiento. Sin duda, la "sublimidad de las revelaciones" experimentadas por Pablo (2 Cor 12,7) habría hecho que el apóstol no se extrañase de esa visión.

[209] En el lenguaje utilizado ("un gran pueblo") hay un eco de Hch 15,14, lo cual podría indicar que se ha empleado una plantilla escriturística para narrar la visión (Jos 1,9; Is 41,10; 43,5; Jr 1,8.19; también Mt 28,20). Estarían en mente sobre todo judíos y temerosos de Dios gentiles, al menos en un primer momento (cf. Jervell, *Apg.*, 460-461 y n. 312).

[210] Rom 9,25-26; 15,10; 2 Cor 6,16.

contra el que Pablo se manifiesta tan vigorosamente en ese escrito se debía en algún grado al hecho de que los creyentes corintios habían sido bautizados por diferentes misioneros (1 Cor 1,11-16). Por eso hubo tensiones desde el principio. Y aunque presumiblemente entró Apolo en escena después de la marcha de Pablo (cf. Hch 18,27-28), las tiranteces entre los "no muchos" miembros de clase superior intelectual y políticamente activos y el resto mayoritario (1,26), reflejadas en los últimos capítulos de la carta, no debieron de tardar en surgir. De todo esto, Lucas no dice nada. Como en otros pasajes, opta por no contar esa parte embarazosa, aunque, sin duda, las semillas de la discordia estaban produciendo ya sus desagradables brotes, contra los que Pablo se expresará en correspondencia posterior (§ 32,4-7).

c. La resolución del procónsul

El único otro episodio que Lucas incluye, ya fuera porque decidió relatarlo o simplemente porque lo conocía, ocurrido durante los dieciocho meses de estancia de Pablo en Corinto (¿hacia el final, en otoño de 51 d. C.?)[211], revistió particular importancia para la narración de Lucas, pero también para la misión de Pablo (18,12-17). Fue la resolución que el procónsul Galión dictó sobre la situación legal de la iglesia/comunidad recién establecida por Pablo; aunque no está claro en qué fase de ella, durante la permanencia de Pablo en Corinto o el proconsulado de Galión, tuvieron lugar los acontecimientos ahora descritos. La oposición judía varía aquí significativamente con respecto al patrón habitual. Es cierto que, una vez más, los que toman la iniciativa son "los judíos", es decir, el grueso de la comunidad, tras la defección(?) de algunos de sus miembros destacados o dirigentes que siguieron a Crispo. Pero en esta ocasión, en vez de intentar manipular a los notables de la ciudad, como en Antioquía e Iconio (13,50; 14,5), o a la gente corriente, como en Listra, Tesalónica y Berea (14,19; 17,5.13), llevan su queja directamente al más alto tribunal de la región. La acusación difiere también en grado considerable: ya no es de fomentar desorden de carácter civil y político, como en Tesalónica (17,6-7; cf. 16,20-21), sino de "persuadir a la gente para que dé un culto a Dios contrario a la ley" (18,13). Esta frase es ambigua, probablemente de manera deliberada. Por un lado estaría dirigida a incitar el conocido recelo romano contra las nuevas sectas y evocar las diversas sentencias dictadas en el pasado para impedir que esos grupos perjudicasen a los cultos tradicionales y civiles (con la consiguiente perturbación de los actos

---

[211] Barrett, *Acts* II, 871. Véase *supra*, § 28.1b.

correspondientes y del buen orden)[212]. Por otro lado, expresaba la verdadera queja de la sinagoga: que se animaba a los judíos y temerosos de Dios afiliados a ella a sumarse a un culto que prescindía de la Ley (de Israel y, por tanto, de sus rasgos característicamente judíos)[213].

La tajante resolución (no hubo siquiera necesidad de respuesta de Pablo), dirigida a los de una y otra parte llamándolos "judíos" (18,14-15), fue de importancia suprema para la joven Iglesia cristiana. "Si fuera un crimen o una mala acción (lo que traéis ante mí), yo os escucharía, judíos, con calma. Pero como son dimes y diretes sobre palabras y nombres y sobre vuestra propia Ley, no quiero actuar como juez en esas cuestiones"[214].

En primer lugar, la resolución vino a poner de manifiesto que los creyentes en el Mesías Jesús no infringían ninguna ley romana ni con su culto ni con su actividad evangelizadora. En segundo lugar, dejó claro que las disputas entre la joven iglesia y la sinagoga eran asuntos internos de la comunidad judía[215], que esta debía resolver dentro de su propia jurisdicción[216]. Las consecuencias de esta resolución y precedente de una autoridad tan destacada debieron de ser inmensas[217]. 1) En el frente legal y político, las jóve-

[212] Cf. Lake / Cadbury, *Beginnins* IV, 227; Sherwin-White, *Roman Society*, 101-102; Winter, *BAFCS*, II, 98-103.

[213] Weiss señala que los edictos imperiales que garantizaban derechos a los judíos les permitían gobernarse por su Ley, por lo cual invitarles a hacer caso omiso de ella podía juzgarse como una infracción de esos edictos (*Earliest Christianity*, 304).

[214] Observa Sherwin-White: "El relato se aviene muy bien con el funcionamiento de la *cognitio extra ordinem*. Está dentro de las competencias del juez decidir si acepta o no una nueva acusación. A mediados del siglo II había procónsules de Asia reacios a aceptar incluso acusaciones generalmente reconocidas contra cristianos, y las rechazaban sin más" (*Roman Society*, 99-100, 102; véase 99-104). Similarmente Taylor, "Roman Empire", 2486-2487. Cf. Omerzu. *Prozess*, 263-264, 269.

[215] La frase "sobre palabras y nombres" (*peri logou kai onomatōn*) (18,15) podría hacer referencia a las discusiones acerca de si Jesús era realmente "Mesías", pero también sobre si la nueva *ekklēsia* podía ser considerada como parte de la comunidad judía (simplemente otra *synagōgē*).

[216] Esa jurisdicción está implícita en el sometimiento de Pablo a la disciplina / castigo en la sinagoga (2 Cor 11,24).

[217] Puesto que Corinto se configuró siguiendo el modelo de Roma (Winter, *Corinth*, 19), la influencia de una resolución pronunciada allí tendría bastante peso; "este hermano [Galión] de Séneca el filósofo era un jurista eminente, y su fallo revestía importancia" (279); véase también su "Rehabilitating Gallio and His Judgement in Acts 18:14-15": *TynB* 57 (2006) 291-308. L. V. Rutgers, "Roman Policy toward the Jews: Expulsions from the City of Rome during the First Century C.E.", en Donfried / Richardson (eds.), *First-Century Rome*, 93-116, señala que Roma no tenía una política establecida respecto a esas cuestiones, y los precedentes legales eran importantes (94-96).

nes iglesias quedaban, de un plumazo, libres de las amenazas de acciones penales contra ellas. Podían guarecerse bajo la protección legal concedida a las sinagogas, inmunidad de importancia vital en un imperio constantemente receloso de círculos y asociaciones que pudieran fomentar turbulencias contra el Estado[218]. 2) Desde el lado social y teológico, era asimismo importante que los nuevos grupos de discípulos fueran reconocidos como parte del judaísmo de la diáspora. El cristianismo naciente no era considerado aún como algo distinto de su religión de origen; a las jóvenes iglesias se las veía en continuidad y estrecha conexión con la red de sinagogas judías esparcidas por la mayor parte del mundo mediterráneo.

Con esta resolución, el caso quedó cerrado de manera definitiva y abrupta (18,16: "los echó del tribunal"). No está ni mucho menos claro por qué, seguidamente, "todos" agarraron a Sóstenes, el jefe de la sinagoga, y se pusieron a golpearlo (18,17). Si "todos" denota a los querellantes judíos, debemos suponer que se sentían agraviados por él. ¿Se había unido también a los discípulos de Cristo Jesús (cf. 1 Cor 1,1), siendo el segundo (¿y sucesivo?) jefe de la sinagoga en hacerlo? ¿O era más complaciente con la nueva secta ("los judíos" no estaban tan unidos, después de todo)? Alternativamente, si "todos" hace referencia a los ociosos de la plaza, ¿se debió esa acción violenta a que la comunidad judía no era bien vista en la ciudad[219] y que la resolución del procónsul dio ocasión de expresar antagonismo contra un grupo étnico minoritario?[220] En cualquier caso, el procónsul dejó que la comunidad judía resolviera sus propios asuntos y se cociera en su propio jugo, "sin que nada de esto diera a Galión ningún cuidado" (18,17). La resolución, con sus efectos beneficiosos para la joven Iglesia, permaneció en vigor. Se cumplió, por tanto, la promesa hecha a Pablo en particular de que gozaría de protección mientras estuviera en la ciudad (18,18).

No se sabe cuánto duró la estancia de Pablo en Corinto tras el fallo de Galión. Seguramente, decidió hacer una pausa de bastantes días inmediatamente después (18,18)[221]; ahora estaría tranquilo respecto a la seguridad

[218] El precedente lo habían establecido un siglo antes magistrados de Sardis al confirmar que los residentes judíos tenían derecho a "decidir entre ellos sus propias cuestiones y controversias" (Josefo, *Ant.*, 14.235); véase *supra*, § 30 n. 90.

[219] Cf. 19,34, pero contrástese 13,50; 14,2.19; 17,5.13. Cf. la discusión de Barrett (*Acts* II, 875).

[220] Véase particularmente M. V. Hubbard, "Urban Uprisings in the Roman World: The Social Setting of the Mobbing of Sosthenes": *NTS* 51 (2005) 416-428.

[221] Lucas emplea la expresión *hēmeras hikanas* en otros lugares (Hch 9,23.43; 27,7) para denotar un período considerable de tiempo ("muchos días"), ¡pero más bien días que semanas (27,7)!

de la iglesia y acaso pensó que podía dejar que se desenvolviese sola durante un tiempo. Prescindiendo de los datos cronológicos, el otro aspecto importante de su permanencia en Corinto fue que en ese período tuvo oportunidad de entablar y desarrollar contactos epistolares con las iglesias que había fundado con anterioridad. Como ya hemos señalado, Lucas no refiere nada de esto, pero, seguramente, la correspondencia iniciada durante el período de Corinto es el mayor legado de Pablo a los cristianos de todos los tiempos. En esos dieciocho meses o más que Corinto sirvió a Pablo de centro misionero, él escribió una carta a Tesalónica (1 Tesalonicenses) y quizá (porque hay debate al respecto) otra al mismo destino (2 Tesalonicenses) y la Carta a los Gálatas.

31.5 Primera carta de Pablo a los tesalonicenses

La primera Carta a los Tesalonicenses es una de las tres paulinas que podemos datar con razonable precisión en el espacio de un bienio[222]. Obviamente, fue escrita durante los dos años aproximados en los que Pablo utilizó como base Corinto; es decir, seguramente entre los años 50 y 52, y con mucha probabilidad al poco tiempo de su llegada allí[223].

a. ¿Por qué escribió Pablo 1 Tesalonicenses?

Pablo estaba inquieto por el pequeño grupo de creyentes que había dejado en Tesalónica; una inquietud no sorprendente, dadas las circunstancias que condujeron a su propia marcha precipitada de aquella ciudad. Su ansiedad es claramente perceptible en 1 Tes 3,1-5[224]: no pudiendo él[225] ya soportarla (*stegontes*) (no saber qué era de ellos), había enviado de vuelta a Timoteo[226] "para consolidar y alentar" al grupo, a fin de que ninguno fue-

[222] Las otras dos cartas son 1 Corintios y Romanos (véase *infra*, § 32.5 y § 33.3).

[223] Hch 18,4 ("discutía cada sábado en la sinagoga") permite deducir 1) que Pablo trabajaba los restantes días de la semana para ganarse el sustento (cf. § 29.5d) y por tanto solo podía emplear los sábados para la evangelización directa y 2) que ese estado de cosas debió de durar semanas, hasta la llegada de Silas y Timoteo. Holtz pone de relieve la falta de saludos en la carta (*Erste Thessalonicher*, 11), lo cual sugiere una etapa temprana en la vida de ambas iglesias, antes del establecimiento de vínculos.

[224] Malherbe habla de "absoluta desolación" de Pablo (*Thessalonians*, 189).

[225] El plural aquí parece ser el "plural de modestia", tan empleado por los autores (Malherbe 70, 86-89).

[226] Donfried opina que "en Atenas" hace referencia a la ciudad en la que Pablo se quedó solo, y no al lugar donde la decisión fue tomada ("Was Timothy in Athens? Some Exegetical Reflections on 1 Thess. 3.1-3", en *Paul, Thessalonians*, 209-219).

ra "perturbado (*sainesthai*) por esas aflicciones (*thlipsesin*)" (3,2-3)[227], de las que él les había prevenido (3,3-4). Estaba realmente preocupado por que las presiones que experimentaban pudieran llevarlos a abandonar la fe y al Señor con los que se habían comprometido en el bautismo (3,5). Pero Timoteo había regresado luego con informaciones muy alentadoras: buenas noticias (*evangelizamenou*) de su fe y caridad; se mantenían "firmes en el Señor" (3,6-8). Aun considerada la incertidumbre sobre cuándo fue enviado Timoteo de vuelta a Tesalónica, cuánto tiempo estuvo allí y cuándo regresó a Corinto, y si suponemos que Pablo escribió inmediatamente después de la llegada de Timoteo, la carta debió de ser datada en un momento muy temprano de la estancia de Pablo en Corinto, probablemente en 50 d. C[228].

La epístola en cuestión[229] tenía seguramente como objetivos mantener

[227] *Thlipsis* ("problemas que causan angustia" [BDAG, 457]) aparece tres veces en 1 Tesalonicenses (1,6; 3,3.7), y de nuevo en 2 Tesalonicenses (1,4.6); el verbo *thlibō* se encuentra en 1 Tes 3,4 y 2 Tes 1,6.7. La mayor parte de los intérpretes suponen que la referencia es al sufrimiento de los cristianos tesalonicenses por obra de otros: NRSV traduce "persecuciones"; J. M. G. Barclay, "Conflict in Thessalonica": *CBQ* 55 (1993), 512-30, prefiere "hostigamiento social" (514). Malherbe cree que 3,7 indica "angustia interna" más que presiones externas (*Thessalonians,* 77, 193), pero la experiencia del propio Pablo de "persecución" podría estar aludida en 3,7, y no se sigue que esa sola referencia incluya todas las otras. La vinculación con los acontecimientos recordados en Hch 17,5-9 y su continuación sigue siendo la más persuasiva. Véase Holtz, *Erste Korintherbrief,* 49, quien adecuadamente hace referencia a 2 Cor 4,8-12 y 11,23-33; Wanamaker, *1 and 2 Thessalonians,* 81, que responde directamente a Malherbe, y especialmente T. D. Still, *Conflict at Thessalonica: A Pauline Church and Its Neighbours* (JSNTS 183; Sheffield: Sheffield Academic, 1999): "...oposición no cristiana externa (es decir, observable, verificable) que tomó las formas de acoso verbal, ostracismo social, sanciones políticas y, quizá, hasta alguna clase de maltrato físico, que en raras ocasiones podría haber llegado al martirio" (217).

[228] Kümmel, *Introduction,* 257 y 258-260: "varios meses... entre el momento en el que Pablo dejó a los tesalonicenses y la carta que les dirigió luego" (260); "cuatro meses después de la marcha de Pablo de Tesalónica" (Malherbe, *Thessalonians,* 72). Hay un nutrido consenso a favor de 50 (o 51) d. C. como fecha de composición; bibliografía en R. Jewett, *The Thessalonian Correspondence: Pauline Rhetoric and Millenarian Piety* (Filadelfia: Fortress, 1986), 53 nn. 18, 19; Schnelle, *History,* 44 n. 82. Jewett está de acuerdo (primavera del año 50), aunque la considera *anterior* a la conferencia de Jerusalén (Gál 2,1-10), pero véase 28.1 *supra.*

[229] El antiguo empeño en barajar la posibilidad de que 1 Tesalonicenses sea una combinación de dos (o más) cartas tiene cumplida respuesta en Kümmel, *Introduction,* 260-262, y Schnelle, *History,* 47; véase también Jewett, *Thessalonian Correspondence,* 33-46. Llama la atención que Murphy-O'Connor se sienta capacitado para referirse a aspectos de lo que parece ser una sola carta como "psicológicamente imposibles", "de ningún modo en consonancia" e "inaceptables"; uno habría esperado que los exégetas hubieran aprendido hace mucho tiempo que juicios tan tajantes son de muy difícil justificación con respecto a realidades o personajes históricos de los que se sabe muy

la línea de comunicación reabierta con la llegada de Timoteo[230] y *alentar a los creyentes tesalonicenses, que soportaban continuo sufrimiento y angustia*[231]. La conjunción y frecuencia de palabras que denotan o aluden a angustia y sufrimiento –ya impuestos desde fuera o creados y experimentados dentro– hacen difícil llegar a otra conclusión[232]. Este es, evidentemente, el tema pastoral dominante, con el problema causado por la muerte de algunos de los convertidos por Pablo (4,13-18) como ejemplo particular[233]. El hecho de que algunos hubieran muerto ("quedado dormidos") (4,13) no lleva necesariamente a concluir que había transcurrido mucho tiempo entre la marcha de Pablo de Tesalónica y la llegada de noticias de aquella comunidad a través de Timoteo. La referencia a los que mataron al Señor Jesús y a los profetas (2,14-15) hace pensar que la hostilidad que encontraron los recién convertidos pudo haber sido un factor en su temprana muerte, aunque no hay indicios de que alguno de ellos hubiera sufrido martirio propiamente dicho[234]. Pero sin conocer el rango de edad de los primeros convertidos, solo teniendo presente que las enfermedades se llevaban prematuramente a muchos hombres y mujeres en la flor de la

---

poco. Sorprendentemente, Wanamaker opta por la idea minoritaria de que 2 Tesalonicenses precedió a 1 Tesalonicenses (*1 and 2 Thessalonians,* 37-45), aunque esa hipótesis, a la vista de las consideraciones aducidas en su apoyo, no pasa de ser una más entre otras verosímiles, algunas de ellas más convincentes; véase Kümmel, 263-264.

[230] Sobre la posibilidad de que Pablo respondiera en 1 Tesalonicenses a una carta traída desde Tesalónica por Timoteo, véase Malherbe, *Thessalonians,* 75-77; la fórmula *peri de* ("en cuanto a") de 4,9.(13) y 5,1 podría implicar preguntas planteadas por los tesalonicenses, ya por medio de una carta, ya a través del mismo Timoteo.

[231] Véase también Tellbe, *Paul between Synagogue and State,* 94-104.

[232] *Hypomonē* ("paciencia, perseverancia"), 1,3; *thlipsis/thlibō* (véase n. 227, *supra*), 1,6; 3,3.4.7; *paschō* ("padecer"), 2,2.14; *hybrizō* ("comportarse de manera insolente y despectiva"), 2,2; *agōn* ("contienda, disputa"), 2,2; *diōkō* ("perseguir"), 2,15; *ananke* ("angustia, desgracia, presión"), 3,7; algunos han muerto (4,13-17).

[233] Véase el estudio de M. Kondradt, *Gericht und Gemeinde. Eine Studie zur Bedeutung und Funktion von Gerichtsaussagen im Rahmen der paulinischen Ekklesiologie und Ethik im 1 Thess und 1 Kor* (BZNW 117; Berlín: De Gruyter, 2003), 128-134. Que Pablo vuelva sobre el problema solo después de haberse lanzado a una parénesis más general (4,1-12) sugiere que esa cuestión no era la causa o razón principal de la carta. Esta consideración cuestiona la tesis de C. R. Nicholl, *From Hope to Despair in Thessalonica. Situating 1 and 2 Thessalonians* (SNTSM 126; Cambridge: Cambridge University, 2004), de que 1 Tesalonicenses trata ante todo de hacer frente a la desconfianza, incluso desesperación, causada por la muerte de algunos (el día del Señor sería un día de ira), con el resto de la carta leída a la luz de la misma tesis. Pero Nicholl tiene razón en preguntarse si el problema de fondo era "un entusiasmo escatológico" esencialmente carente de miras hacia el futuro.

[234] Pero véanse aquellos a los que hace referencia Malherbe, *Thessalonians,* 62, y Still en n. 227, *supra.* Tellbe opina que los judíos tesalonicenses acusaron a Pablo de ser un falso profeta (*Paul between Synagogue and State,* 107-115).

edad, no cuesta imaginar circunstancias en los que dos o tres de esos nuevos creyentes hubieran muerto durante el tiempo transcurrido antes del regreso de Timoteo al lado de Pablo.

El otro aspecto preponderante en la carta es el *escatológico,* que se revela como elemento de la anterior predicación paulina, como factor en la "angustia" de los cristianos tesalonicenses y como todavía presente en la doctrina y parénesis de Pablo. Este les recuerda que, respondiendo a su mensaje, ellos se habían vuelto hacia Dios y puesto a "esperar a su Hijo Jesús, que ha de venir de los cielos" (1,10). La "venida" (parusía) del Señor es un tema reiterado en la carta[235] y seguramente figuraba también en su enseñanza al fundar la iglesia, ya que era la muerte de algunos antes de esa parusía lo que había causado las preocupaciones abordadas en 4,13-18[236]. El título "Señor" (*kyrios*) aparece con notable abundancia en las cartas a los tesalonicenses[237], lo cual sugiere que la anterior predicación paulina de Jesús como Señor había estado orientada en grado considerable hacia la venida de Jesús como Señor o, quizá más exactamente, hacia la presente exaltación de Cristo y su pronto regreso[238]. La enseñanza de Pablo parece haber incluido consideraciones relativas a un sufrimiento inminente (3,3-4), a la "ira" de Dios (1,10) y al "castigo" final (4,6). Y es manifiesta su continua preocupación por la salvación[239] final de sus convertidos y por presentarlos santos, íntegros y sin mancha ante el Señor Jesús en su parusía (2,19; 3,13; 5,24). En particular, no tenían que abrigar temor por los que habían muerto antes de la venida de Cristo, porque de ningún modo estarían estos en desventaja con respecto a los demás. Por el contrario, al "último toque de trompeta", "los que murieron en Cristo" resucitarán los primeros y se unirán a los todavía vivos para encontrar al Señor "en los aires", para recibirlo y escoltarlo en su triunfante regreso a la tierra (4,13-18)[240].

---

[235] *Parousia:* 2,19; 3,13; 4,15; 5,23; 2 Tes 2,1.8.9; la mitad de los usos paulinos del término aparecen en las cartas a los tesalonicenses: solo uno de los siete usos en las restantes cartas de Pablo hace referencia a la parusía de Cristo (1 Cor 15,23), mientras que seis de los siete de 1 y 2 Tesalonicenses aluden a ella (esa sola excepción está en 2 Tes 2,9).

[236] Véase también § 29.7e, *supra.*

[237] Suponen el dieciséis por ciento de todas las apariciones de *Kyrios* en Pablo, siendo el caso que las dos cartas a los tesalonicenses representan menos del ocho por ciento del corpus paulino.

[238] Cf Hahn, *Titles,* 89-103.

[239] *Sōzō:* 1 Tes 2,16; 2 Tes 2,10; *sōtēria:* 1 Tes 5,8–9,2; 2 Tes 2,13. No debemos olvidar que, para Pablo, la "salvación" era la meta futura hacia la que él miraba y dirigía a sus convertidos (véase mi *Theology of Paul,* 471).

[240] La imagen indicada por la combinación de los términos *parousia* (4,15) y *apantēsis* ("encuentro") (4,17) es la de un gobernante o funcionario de alto rango que

Su afán principal debía consistir en estar ellos mismos preparados para cuando llegase "el día del Señor" (como un ladrón en la noche)[241], a fin de que esa llegada no los encontrase desprevenidos, y vivir de acuerdo con esas expectativas (5,1-9), exhortaciones que presumiblemente figuraban también ya en anterior predicación de Pablo (4,2; 5,1).

b. ¿Qué revela la carta sobre los creyentes tesalonicenses y su contexto?

Entre las características más notables de la carta están las dificultades que plantea a los lectores para obtener a través de ella conocimientos sobre la vida y circunstancias de la comunidad destinataria, aparte de su inicial experiencia de conversión (1,5-6; 2,13) y la "persecución" de la que al parecer seguía siendo objeto (y de la que, sin duda, había informado Timoteo [3,6-7]). También permite entrever, como ya hemos indicado, algo de la predicación y enseñanza de Pablo, de su táctica (2,9) y de su honda preocupación por la joven iglesia (3,1-5). Hay posibles alusiones a críticas contra los métodos y mensaje paulinos en 2,3-7[242], así como autodefensa

---

con su delegación se acerca de visita a una ciudad, desde la que una comisión de notables le sale a recibir y a escoltarlo hasta ella (E. Peterson, *TDNT* I, 380-381; A. Oepke, *TDNT* V, 859-860; Crossan / Reed, *Paul,* 167-171; véase también mi *Theology of Paul,* 299-300). Wanamaker (*1 and 2 Tessalonians,* 175-176) y Malherbe (*Thessalonians,* 277), si bien reconocen el uso técnico, no ven cómo encaja aquí, pero no debemos dar por supuesto que Pablo tenía un concepto completamente coherente de cuál sería la relación de la parusía y los acontecimientos asociados (cf. mi *Theology of Paul,* 314-315. 492-93). Como señala Holtz (*Erste Thessalonicher,* 203), el factor clave es que el encuentro es imaginado teniendo lugar al *bajar* el Señor del cielo (4,16: *katabēsetai ap' ouranou*), es decir, a la tierra.

[241] Tenemos aquí un clásico ejemplo de tema procedente de la enseñanza de Jesús, absorbido por la parénesis cristiana, sin que se creyera necesario mencionar cada vez que era usado que fue Jesús quien había acuñado la imagen (véase *Jesús recordado,* § 8.1e).

[242] "Nuestra exhortación no procede de error, ni de motivos impuros, ni de engaño... Tampoco nos presentamos nunca, como sabéis, con palabras de halago ni con pretextos para la codicia, de lo que Dios es testigo. No buscamos gloria humana, ni de vosotros ni de nadie. Aunque podíamos haberos impuesto nuestra autoridad como apóstoles de Cristo" (2,3.5-7). "¿Se le había comparado con el estereotipo del filósofo cínico itinerante tosco y avaricioso, que iba vendiendo su mensaje?" (Brown, *Introduction,* 461); véase Holtz, *Erste Thessalonicher,* 93-95. Malherbe, sin embargo, identifica el lenguaje con el empleado habitualmente para describir al filósofo ideal y piensa que las hipótesis de que Pablo responde aquí a oposición en Tesalónica "van a estrellarse con la calidez y cordialidad de la carta" (*Thessalonians,* 79-80, 141-144). Según Malherbe (66), la utilización de temas comunes a discursos filosóficos griegos (especialmente en 2,7-8) sugiere que los creyentes tesalonicenses habían escuchado y entendido a filósofos populares; véase su "'Gentle as a Nurse': The Cynic Background to

de Pablo en 2,9-10[243]. Sin embargo, aparte de 1,9 ("os convertisteis a Dios, abandonando los ídolos"), obtenemos poca luz sobre la competición religiosa en Tesalónica, aun cuando conocemos por otras fuentes que tenía mucha fuerza el culto al emperador[244] y que los cultos de Serapis y Dioniso también eran prominentes y estaban bien integrados en la ciudad[245]. Es ciertamente posible leer 4,4[246] sobre el telón de fondo del intenso elemento sexual en el culto mistérico de los Cabiros, el más característico de los cultos de Tesalónica[247]. No hay certeza de que la despectiva referencia a los

---

1 Thessalonians 2": *NovT* 12 (1970) 203-217, y "Exhortations in 1 Thessalonians": *NovT* 25 (1983) 238-256, ambos reeditados en *Paul and the Popular Philosophers* (Minneapolis: Fortress, 1989), 35-48, 49-66. Véase asimismo J. G. Cook, "Pagan Philosophers and 1 Thessalonians": *NTS* 52 (2006) 514-532.

[243] "Vosotros sois testigos, y Dios también, de lo irreprochablemente que nos comportamos con vosotros, los creyentes" (2,10).

[244] Véase J. R. Harrison, "Paul and the Imperial Gospel at Thessaloniki": *JSNT* 25 (2002) 71-96. La presencia del culto imperial fue posiblemente un factor en las acusaciones a las que se hace referencia en Hch 17,7 (véase *supra*, § 31.1c).

[245] C. Edson, "Cults of Thessalonica", *HTR* 41 (1948) 153-204; K. P. Donfried, "Cults of Thessalonica": *NTS* 31 (1985) 336-356, reeditado en *Paul, Thessalonica*, 21-48; Jewett, en *Thessalonian Correspondence*, 123-132; H. Koester, "Archaeology and Paul in Thessalonike", *Paul and His World*, 38-54. La situación socio-religiosa en Tesalónica está bien resumida por Wanamaker, *1 and 2 Thessalonians*, 3-6.

[246] Es voluntad de Dios "que cada uno de vosotros sepa *herautou skeuos ktasthai*". La frase "*herautou skeuos ktasthai*" ha causado mucho desconcierto. *Skeuos* puede significar "instrumento" y tener el sentido de "pene" (BDAG, 928), lo cual se aviene bien con el fuerte simbolismo fálico en los cultos de Dionisos y de los Cabiros (Donfried, *Paul, Thessalonica*, 30-31). De ahí la tradición habitual de "controlar su cuerpo", con marcadas connotaciones sexuales (así, por ejemplo, Wanamaker, *1 and 2 Thessalonians*, 152-153; J. E. Smith, "Another Look at 4Q416 2 ii.21, a Critical Parallel to First Thessalonians 4:4": *CBQ* 63 [2001] 499-504). Pero "controlar" es un sentido inusual para *ktasthai*, que más habitualmente significa "obtener posesión, adquirir". La otra interpretación antigua, "lograr esposa", tiene paralelo en la expresión "tomar esposa" y todavía implica cierta posibilidad de licencia sexual, pero a su vez depende de un sentido nada frecuente para *skeuos* (favorecido por Holtz, *Erste Thessalonicher*, 157-158; B. Witherington, *Women in the Earliest Churches* [SNTSMS 59; Cambridge: Cambridge University, 1988], 67-68; Malherbe, *Thessalonians*, 226-228; M. Konradt, *"Eidenai hekaston hymōn to heautou skeous ktasthai...* Zu Paulus' sexualethischer Weisung in 1 Thess 4,4f": *ZNW* 92 [2001] 128-135). J. M. Bassler, *"Skeuos:* A Modest Proposal for Illuminating Pauls' Use of Metaphor in 1 Thessalonians 4:4", en White / Yarbrough (eds.), *The Social World of the First Christians*, 53-66, construye hipótesis tras hipótesis sosteniendo que *skeuos* hace referencia a parejas aún vírgenes (compárese 1 Tes 4,4 con 1 Cor 7,37): *skeuos = parthenos*, pero la interpretación de *parthenos* en 1 Cor 7 de que denota matrimonio espiritual es mucho menos que probable (véase § 32 n. 256).

[247] Donfried, *Paul, Thessalonica*, 25-31; Jewett, *Thessalonian Correspondence*, 127-132, 165-178, le echa demasiada imaginación al proponer como causa del éxito de la predicación paulina que la integración del culto de los Cabiros en el culto civil

que dicen "paz y seguridad" (5,3) sea una alusión al uso abusivo de consignas imperiales[248], como tampoco de que las advertencias contra la embriaguez (5,6-8) las hiciera Pablo teniendo en mente los banquetes de cultos y asociaciones[249]. Por lo demás, la parénesis de los caps. 4–5 es bastante habitual, aunque con una marcada motivación escatológica (5,1-9; cf. Rom 13,11-14). Podemos también deducir que había cierto recelo en la comunidad tesalonicense respecto al entusiasmo espiritual y la profecía: "No extingáis el Espíritu; no despreciéis la profecía" (5,19-20)[250]. Pero, aun cuando pueda parecer claro que en la carta, como mediante un reflejo especular, es posible percibir la situación abordada, los resultados no dejan de ser exiguos[251].

Sobre la composición social de la iglesia, su posición en Tesalónica y su participación en la vida de la ciudad no llegamos a conocer nada, salvo posibles alusiones. Si la iglesia se reunía en casa de Jasón (Hch 17,5), entonces podemos pensar que estaba compuesta por un grupo de no más de cuarenta o cuarenta y cinco personas. A veces, de 1 Tes 1,9 (se habían "convertido a Dios después de abandonar los ídolos") se quiere deducir sin

había dejado un vacío para los artesanos y jornaleros de Tesalónica, quienes antes veían en los Cabiros sus principales protectores, y ese vacío lo había llenado el mensaje de Pablo sobre el nuevo redentor, Jesús (cf. especialmente 166-166). Véanse los mordaces comentarios de Koester: "From Paul's Escathology to the Apocalyptic Scheme of 2 Thessalonians", en *Paul and His World*, 55-69.

[248] H. L. Hendrix, "Archaeology and Eschatology at Thessalonica", en B. A. Pearson (ed.), *The Future of Christianity*, H. Koester Festschrift (Minneapolis: Fortress, 1991), 107-118, con bibliografía en 112 nn. 13, 14; Von Brocke, *Thessaloniki*, 167-185; Tellbe, *Paul between Synagogue and State*, 125-126.

[249] Véase *supra*, § 30 n. 232.

[250] Jewett deduce de 1 Tes 5,12-13 que la categoría y la tendencia a la acción de los líderes tesalonicenses eran criticadas por una comunidad más bien inclinada a la inacción (*Thessalonian Correspondence*, 102-104), pero, en ese caso, las exhortaciones a la comunidad que encontramos en 5,19-20 habrían estado fuera de lugar, incluso acompañadas de la recomendación (a la misma comunidad) de "examinarlo todo" (5,21).

[251] Aunque es válida la advertencia de Jewett (*Thessalonian Correspondence*, 118) de que no se debe suponer que todas las dificultades le venían de fuera a la comunidad (como parece sugerir Hch 17), la reflexión especular es *en ainigmati* (1 Cor 13,12), "en enigma", demasiado desconcertante (REB) para sacar una conclusión firme. Donfried resume el argumento de su "The Epistolary and Rhetorical Context of 1 Thessalonians 2:1-12", en K. P. Donfried / J. Beutler (eds.), *The Thessalonians Debate: Methodological Discord or Methodological Synthesis?* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 31-60, como sigue: "No hay que definir 1 Tes 2,1-12 como una apología ni leer este texto de manera especular como si Pablo estuviera defendiéndose de determinadas acusaciones dirigidas contra él" (*Paul, Thessalonica*, xxxi); más consideraciones sobre 2,1-12 en la primera parte del libro *The Thessalonians Debate*.

más que la iglesia tesalonicense estaba compuesta exclusivamente por gentiles[252], pero de ningún modo se puede excluir la presencia en ella de una minoría judía, como en realidad indica Hch 17,4 ("algunos" judíos, "multitud" de griegos y "no pocas" mujeres principales)[253]. Más problemático es el contraste entre, por un lado, las inferencias que se pueden sacar de 2 Cor 8,2, que las iglesias de Macedonia eran muy pobres, y de 1 Tes 4,11 ("trabajad con vuestras manos"), que los creyentes de Tesalónica eran trabajadores manuales, y, por otro lado, la implicación de Hch 17,4 de que Pablo reclutó no pocas personas influyentes durante su breve misión. Pero, una vez más, cuando se tiene en cuenta la afición de Lucas a la hipérbole[254], resulta una imagen no tan diferente de la de 1 Corintios: una iglesia compuesta predominantemente de gente de clase humilde, como libertos y artesanos, con un pequeño número de individuos de clase superior más acostumbrados a liderar y, por lo tanto, más idóneos para ser puestos al frente de la comunidad (1 Tes 5,12-13)[255].

Más notable, sin embargo, es el contraste con 1 Corintios, en cuanto que la primera Carta a los Tesalonicenses da la impresión de estar dirigida a un grupo pequeño, un tanto introvertido, activo en la difusión de su mensaje (1,8), pero demasiado obsesionado por su creencia en una llegada inminente del "día del Señor" y de su propia salvación como para preocuparse gran cosa de asuntos relativos a la vida de su ciudad. Dos versículos permiten apreciar el enfoque de Pablo en el momento de escribir la carta y la perspectiva que él recomendaba adoptar a los tesalonicenses.

- 4,11-12: "Os exhortamos... a que ambicionéis vivir en tranquilidad (*hēsychazein*)[256], ocupándoos de vuestros propios asuntos y trabajan-

---

[252] El hecho de que Pablo no cite del AT en 1 Tesalonicenses (aunque véase n. 89, *supra*) podría sugerir que los destinatarios de la carta no estaban familiarizados con las Escrituras.

[253] Barrett considera 1 Tesalonicenses como "cristianismo judío adaptado para lectores no judíos. Sus categorías de pensamiento mesiánica y apocalíptica son completamente judías" (*Birth*, 43).

[254] Aparte de esto, la narración de Lucas se centra solo en las reacciones iniciales y no dice nada de otros que acaso fueron convertidos durante la primera misión de Pablo, con base (probablemente) en la casa de Jasón.

[255] "Los fragmentos de indicios textuales apuntan a una variedad de niveles sociales algo menor en Tesalónica que en otras comunidades de Pablo; en la tesalonicense parece haber sido predominante el que Wayne Meeks llama cristiano "típico" de las iglesias paulinas, "el pequeño artesano o comerciante libre" (Jewett, *Thessalonian Correspondence*, 120-122); similarmente, Riesner, *Paul's Early Period*, 350, 376-378; véase también Ascough, *Paul's Macedonian Associations*, 169-176.

[256] "De conducta que no perturba la paz". Los dirigentes cristianos se esforzaban en mantener a los miembros de sus grupos aparte de todo lo que pudiera entenderse

do con vuestras manos, como os tenemos recomendado, para que viváis dignamente ante los de fuera (*tous exō*) y no dependáis de nadie".

- 5,4-7: "Sois hijos de la luz[257] e hijos del día. Nosotros no somos de la noche ni de las tinieblas... Los que duermen, duermen de noche, y los que se embriagan, se embriagan de noche. Pero nosotros somos del día".

El texto de 4,11-12 parece apuntar a unos creyentes que se comportaban como si fueran a la vez miembros de la comunidad y ajenos a ella[258], y que debían hacerse menos visibles, evitar complicaciones con el resto de la sociedad y proveer en la medida de lo posible a sus propias necesidades[259]. Por su parte, 5,4-7 hace pensar en un grupo cuya conciencia de sí mismo estaba constituida por antítesis apocalípticas entre día y noche, luz y tinieblas; un grupo que se hallaba despierto y dormido, sobrio y ebrio[260]. Como pertenecientes al día, a la luz, sus miembros debían relacionarse lo menos posible con los que pertenecían a la noche, a las tinieblas[261].

como alteración del orden público" (BDAG, 440). *Hēsychazein* "se ha definido desde hace mucho tiempo como abstención de participación activa en asuntos políticos y sociales" (Malherbe, *Thessalonians,* 247). "Pablo prohíbe aquí a sus convertidos la conducta tempestuosa y agitadora seguida a veces por clientes en beneficio de sus patronos en *politeia*" (Winter, *Welfare,* 48-53).

[257] La antítesis entre "hijos de la luz" e "hijos de las tinieblas" es particularmente característica de la comunidad de Qumrán (cf., por ejemplo, 1QS 1,9; 2,16-17; 3,24-26; 1QM 1,1.9-16).

[258] J. S. Kloppenborg, "*Philadelphia, theodidaktos* and the Dioscuri: Rhetorical Engagements in 1 Thessalonians 4.9-12": *NTS* 39 (1993) 265-289, señala que la utilización por Pablo de *philadelphia* ("amor fraterno") es muy infrecuente, dado que "de manera casi general, tal palabra es usada con respecto a verdaderos hermanos", mientras que Pablo la aplica a relaciones extrafamiliares (272-274), pero un nuevo concepto de familia (Pablo emplea abundantemente *adelphos,* "hermano", a lo largo de las dos cartas a los tesalonicenses) probablemente implicaba la correspondiente restricción del amor fraterno al nuevo (y ficticio) círculo familiar.

[259] Malherbe ve una actitud de desvinculación (como en Séneca) más que de acción desde la sociedad (*Thessalonians,* 246-252), pero en sus consideraciones (que continúan en 252-260 y 262) no tiene suficientemente en cuenta que la actitud inculcada no era la estoica, sino la de la escatología apocalíptica, como se refleja en algunos pasajes del NT, donde los otros son llamados "los de fuera" (frente aquellos a los que les ha sido dado "el misterio del reino" [Mc 4,11], es decir, "los de dentro", a los que a Pablo le corresponde juzgar [1 Cor 12-13]), así como en lo que sigue de inmediato (1 Tes 4,13–5,11).

[260] Acerca de estas imágenes, véase Plevnik, *Paul and the Parousia,* 105-106, 108-110; Dunn, *Romans,* 786-788 (sobre el paralelo en Rom 13,11-12).

[261] Brown habla de "la extraña exclusividad de este grupo cristiano cuyos conver-

Conectando todos estos puntos e indicios, la impresión que se recibe es la de un grupo al que su mensaje escatológico y la persecución sufrida por parte de algunos de sus conciudadanos había llevado a cerrarse considerablemente, adoptando una mentalidad que hoy catalogaríamos como característica de secta (o culto). La carta aconseja a los destinatarios que dejen determinar totalmente sus vidas por la perspectiva del regreso inminente de Cristo; que vivan como aquellos para los que ya ha amanecido, cuya altura moral reflejada en su vivir los distingue de aquellos otros para quienes todavía es de noche; que se ocupen de sus asuntos y hagan lo necesario para mantenerse a sí mismos, siempre preparados para recibir a Cristo en su parusía[262]. La comunidad tesalonicense, en otras palabras, era exhortada a ser una especie de equivalente cristiano de la comunidad de Qumrán[263] y precursora de las numerosas sectas apocalípticas que han salpicado la historia del cristianismo[264].

---

tidos abandonaron la religión pública" (*Introduction,* 460). Aquí, una vez más, Malherbe, *Thessalonians,* 294-296, 305-306, no da suficiente importancia a las implicaciones de antítesis tan expresivas de una actitud escatológica y apocalíptica (más que filosófica).

262 Los *ataktoi* ("indisciplinados, obstinados, insubordinados") a los que hay que amonestar en 5,14 son probablemente los que se negaban a someterse a esa clase de autodisciplina en la espera de la parusía (los mismos, quizá, a los que luego se alude en 2 Tes 3,6-12) (cf. Jewett, *Thessalonian Correspondence,* 104-105; Holtz, *Erste Thessalonicher,* 251-252; Wanamaker, *1 and 2 Thessalonians,* 196-197). Ascough traza paralelos con los conflictos dentro de asociaciones voluntarias (*Paul's Macedonian Associations,* 181-184). Véase *infra,* n. 285.

263 Donfried encuentra varios "posibles contactos entre Pablo y la comunidad esenia en Jerusalén" (*Paul, Thessalonica,* xxxiv-xxxv, 7-13, 221-231), pero los puntos de coincidencia podrían reflejar simplemente un origen compartido, en vez de "contactos".

264 Esto está en línea con la anterior posición representada por Lightfoot, Von Dobschütz y otros; véase el breve examen de Jewett (*Thessalonian Correspondence,* 138-140). En su rechazo de ella (140), Jewett no se da cuenta de la medida en la que el propio Pablo compartía esa opinión. Si un fuerte elemento de escatología realizada ("radicalismo milenarista") hubiera sido ya prominente en la iglesia de Tesalónica antes de la composición de 1 Tesalonicenses, como él argumenta ("No tenían interés en prepararse para un futuro regreso de Cristo porque en principio ya lo estaban experimentando y plasmando en sus actividades extáticas" [176]), entonces, sin duda, Pablo se habría expresado enfáticamente sobre la cuestión. No es necesario para explicar la consternación causada por la muerte de algunos creyentes antes de la parusía con una "divinización" tomada del culto de los Cabiros (176-177), o la necesidad de los dirigentes de la iglesia de recibir apoyo al haber sido criticados por no manifestar la divinidad de la figura redentora en sus propias personas (170). Ésta es una lectura en gran escala. Un elemento más intenso de escatología realizada no se encuentra hasta más tarde, en 2 Tes 2,2, pero, por lo demás, el hincapié en "crisis inminente" (Jewett, 161) y en "salvación inminente" (Wanamaker, *1 and 2 Thessalonians,* 10) parece adecuado, aunque Wanamaker sigue en gran medida a Jewett.

Esta es una conclusión aleccionadora, especialmente para quienes ven las iglesias primitivas como modelos que emular en los tiempos actuales y para quienes sostienen que las cartas paulinas son intemporales y que hay que seguirlas obedientemente como aplicables a todas las situaciones en el presente. Por supuesto, en 1 Tesalonicenses hay muchos rasgos y elementos que subrayan aspectos cristianos valederos para todos los tiempos y circunstancias. Muy especialmente, el repetido énfasis en la fe, el amor y la esperanza[265]; la aplicación preferentemente a Cristo del título "Señor"; la utilización ya en esta carta de la distintiva expresión paulina "en Cristo"[266], y las fórmulas kerigmáticas reflejadas en 4,14 y 5,10[267] confirman, sin duda, que estos aspectos destacados formaban parte regularmente de la predicación de Pablo. Pero cierto es también que 1 Tesalonicenses no tiene los temas que tanto caracterizan las *Hauptbriefe* paulinas (Romanos, 1–2 Corintios y Gálatas) y que definen de manera mucho más diáfana la teología de Pablo. Particularmente notable es la ausencia de toda clara alusión –y no digamos declaración– respecto a la más distintiva formulación paulina del Evangelio como "justificación por la fe"[268]. También llama la atención la crítica de "los judíos" de 2,14-16[269]. Naturalmente, para ello hay buenas razo-

---

[265] *Pistis* ("fe"): 1,3.8; 3,2.5-7.10; 5,8; *agapē* ("amor"): 1,3; 3,6.12; 5,8.13; *elpis* ("esperanza"): 1,3; 2,19; 4,13; 5,8; como tríada: 1,3 y 5,8.

[266] "En Cristo": 2,14; 4,16; 5,18; "en el Señor": 3,8; 4,1; 5,12.

[267] Véase *supra,* § 21.4e.

[268] Esta formulación sirve para seguir el desarrollo de la teología de Pablo (véase el breve examen, con bibliografía, de Schnelle, *History,* 53-55; íd., *Paul,* 188-191). Pero ¿cómo habría podido Pablo haber adoptado la postura que adoptó en Jerusalén y Antioquía, sin una idea clara de que las "obras de la Ley" no eran exigibles a los gentiles ni de cuál era la enseñanza adecuada para comunidades mixtas? Lohse, justificadamente, previene contra una excesiva dependencia de estadísticas sobre palabras (*Paulus,* 211-214).

[269] La dureza de la crítica ha llevado a muchos a inferir que este pasaje es una interpolación posterior, pero Pablo estaba, sin duda, muy sensibilizado en lo tocante a la "persecución" de los creyentes gentiles por los judíos tradicionalistas (Gál 4,29); véase mi *Partings* (²2006), 193 y n. 32; *Theology of Paul,* 507 n. 40; cf. también C. J. Schlueter, *Filling Up the Measure: Polemical Hyperbole in 1 Thessalonians 2.14-16* (JSNTS 98; Sheffield: Sheffield Academic, 1994); Still, *Conflict at Thessalonica,* 24-45; Davies, "Paul", 717-719; Malherbe, *Thessalonians,* 167-179; Schnelle, *Paul,* 179-181; Konradt, *Gerich und Gemeinde,* 73-93. Como señala Schwemer, la perceptible "irritación" podía hacer referencia a los recientes acontecimientos lamentables vividos en Israel: la derrota de Antipas por Aretas, el intento de Calígula de erigirse una estatua en el templo de Jerusalén, la horrorosa muerte de Agripa, el creciente malestar político y las hambres de los años cuarenta ("Verfolger", 173-175); similarmente, M. Bockmuehl, "1 Thessalonians 2:14-16 and the Church in Jerusalem": *TynB* 52 (2001) 1-31. Weiss sospecha que el texto fue escrito poco después de la ruptura con la sinagoga de Corinto (*Earliest Christianity,* 295). Hengel cita a R. L. Rubinstein, *My Brother Paul* (Nueva York: Harper & Row, 1972), 115, que habla de una "disputa de familia"

nes, algunas de las cuales examinaremos algo más adelante (§ 31.7). No podemos negar ni poner en duda que el evangelio de Pablo en Tesalónica requería una respuesta de fe[270]. Y la condena de 2,14-16 pierde dureza cuando se tienen en cuenta las especiales circunstancias que provocaron que Pablo se expresara con momentánea petulancia y enojo, que nunca volvemos a encontrar en su correspondencia. Pero cuando comparamos 1 Tesalonicenses con otras cartas paulinas, nos es difícil evitar la deducción de que en su predicación en Tesalónica y en su primera carta existente dejó que una perspectiva escatológica dominase su enseñanza y parénesis en una medida que luego él llegó a lamentar o modificar significativamente[271].

31.6 Segunda carta de Pablo a los tesalonicenses

La opinión está dividida casi al cincuenta por ciento respecto a si fue el propio Pablo quien escribió 2 Tesalonicenses o si lo hizo alguien después en su nombre[272]. Dada la diversidad de las cartas de indiscutida autoría paulina, los argumentos presentados como decisivos para la segunda posición son sumamente sorprendentes, puesto que parecen depender de una torpe utilización de estadísticas de vocablos y estilos y de una actitud reacia a dar un suficiente margen para situaciones diversas que exigen respuestas diversas, o a admitir que Pablo pudo haber escrito la carta (el mis-

---

y sostiene que la "aspereza de Pablo [en 1 Tes 2,14-16] era bastante similar a la de los miembros de la comunidad de Qumrán" ("Early Christianity", 7-8). J. S. Lamp, "Is Paul Anti-Jewish? *Testament of Levi 6* in the Interpretation of 1 Thessalonians 2:13-16": *CBQ* 65 (2003) 408-427, llama especialmente la atención sobre el estrecho paralelo entre 2,16c y *TestLev* 6,11. Grindheim ve 2,14-16 como "una contribución característicamente paulina a la discusión intrajudía relativa a los pecados de Israel. La crítica de Pablo no es fundamentalmente distinta de las opiniones recogidas en la literatura apocalíptica. Él entiende que la historia de Israel es una historia de apostasía" ("Apostate Turned Prophet", 546-550).

[270] El trabajo de Kim "Justification by Grace and through Faith in 1 Thessalonians", en *Paul and the New Perspective,* 85-100, es una sobrerreacción, aunque comprensible a la luz de las tesis del desarrollo como en 27 n. 298, *supra.* Véase también Riesner, *Paul's Early Period,* 394-403; "las fórmulas de fe presentes frecuentemente en este escrito presuponen que los tesalonicenses estaban ya familiarizados con una información que el apóstol solamente necesitaba hacerles recordar por medio de palabras clave" (415).

[271] Pero véase *supra,* § 29.7e.

[272] En años relativamente recientes, los argumentos a favor de una autoría no paulina presentados por W. Trilling, *Untersuchungen zum zweiten Thessalonischerbrief* (Leipzig: St. Benno, 1972); íd., *Der zweite Brief an die Thessalonischer* (EKK 14; Zúrich: Benziger, 1980), 22-26, han resultado considerablemente persuasivos, sobre todo entre los estudiosos alemanes (bibliografía en Schnelle, *History,* 317; véase, por otro lado, Wilckens, *Theologie* 1/3, 66).

mo caso de 1 Tes 2,14-16)[273]. La realidad es que no hay razones estilísticas decisivas que impidan atribuirle la carta, teniendo en cuenta las circunstancias, ahora distintas, presupuestas en 2 Tesalonicenses[274] (por no mencionar la influencia de un secretario o amanuense [¿Timoteo?][275]); y que aunque no es difícil imaginar varios escenarios posibles para explicar por qué fue escrita la carta[276], quienes abogan por una autoría (seudónima) posterior tienen muchas más dificultades para describir una situación hipotética por la que la carta habría sido escrita después[277].

Más o menos, todos están de acuerdo en que la clave de la situación imaginada es 2,1-3:

[273] Schnelle, por ejemplo, exagera ciertamente al hablar de "una diferencia fundamental" entre las instrucciones escatológicas de 1 y 2 Tesalonicenses y el texto específico de 2 Tes 2,1-12, donde se prevé "un curso de los acontecimientos completamente diferente", que "se desvía tan marcadamente" del de 1 Tesalonicenses (*History,* 316, 318). Con esos criterios, muchos escritores encontrarían sus trabajos tachados de poco convincentes. Murphy-O'Connor comenta con causticidad: "Invocan diferencias de estilo y vocabulario, pero de una manera extremadamente selectiva que prejuzga la conclusión" (*Paul,* 110).

[274] Véase especialmente Jewett, *Thessalonian Correspondence,* 3-18 (en especial 10-12); Wanamaker, *1 and 2 Thessalonians,* 17-28 (en especial 21-28); Malherbe, *Thessalonians,* 364-374 (en especial 365-368). "Los estudios paulinos modernos han descubierto que el estilo y el vocabulario de Pablo son brillantemente coyunturales; las variaciones resultan comprensibles cuando se tienen en cuenta las particulares circunstancias correspondientes a cada carta" (Jewett, 12). "No se ha prestado atención, o al menos no en grado suficiente, a cómo los cambios de la situación en Tesalónica pudieron haber llevado a Pablo a adoptar conscientemente un estilo distinto en determinados puntos para alcanzar su objetivo de ese momento, no el de cuando escribió 1 Tesalonicenses. Después de todo, cada una de las cartas de Pablo tiene sus peculiaridades (Von Dobschütz 1909, 43)" (Malherbe, 367).

[275] Cf. Donfried, *Paul, Tessalonica,* 55-56; véase *supra,* § 29.8c.

[276] "La segunda Carta a los Tesalonicenses es más comprensible... si el propio Pablo la escribió unas cuantas semanas después, cuando aún tenía 1 Tesalonicenses en mente" (Kümmel, *Introduction,* 268). Koester argumenta en contra que "esa situación [tal como está implícita en 2,2-2] es difícilmente posible tan solo unas semanas después de la escritura de la primera carta" (*Introduction* II, 1-2), con lo cual revela un conocimiento deficiente de las sectas apocalípticas o entusiásticas. Donfried no tiene dificultad en imaginar a uno o dos colaboradores de Pablo que hubieran enviado la carta "no mucho después" de 1 Tesalonicenses ("2 Thessalonians and the Church of Thessalonica", en *Paul, Thessalonica,* 49-67).

[277] "Ninguna hipótesis sobre falsificación ha logrado hasta ahora ofrecer una explicación creíble para el origen de la carta y su relación con 1 Tesalonicenses" (Wanamaker, *1 and 2 Thessalonians,* 28), con referencia a I. H. Marshall, *1 and 2 Thessalonians* (NCBC; Londres: Marshall, Morgan & Scott, 1983), 40-45; es "difícil imaginar un contexto donde una carta dirigida por Pablo a los tesalonicenses pudiera ser relevante y convincente para una iglesia no tesalonicense treinta años o más después de la muerte del apóstol" (Donfried, *Paul, Thessalonica,* 66).

[1]En lo referente a la venida (*parousia*) de nuestro Señor Jesucristo y a nuestra reunión con él, os rogamos que no os dejéis alterar tan fácilmente en vuestro ánimo, ni os alarméis por espíritu, ni por palabra, ni por carta, que, como si fuera procedente de nosotros, os haga suponer que el día del Señor ha llegado (*enestēken*). [3]Que nadie os engañe de ningún modo, porque [no llegará] a no ser que antes llegue la apostasía y se manifieste el hombre impío, el hijo de la perdición.

Es importante observar que aquí se aborda uno de los temas principales de 1 Tesalonicenses: "la venida (*parousia*) del Señor Jesucristo"[278]. Después del sólito inicio epistolar (1,1-12), la acción de gracias (1,3-4) y la oración, también regulares, han sido desarrolladas para evocar y reforzar los otros temas básicos de 1 Tesalonicenses:

- Las persecuciones (*diōgmos*) y tribulaciones (*thlipsis*) que los creyentes aún estaban soportando, posiblemente agravadas (1,4).
- Las pesadumbres que precederán al reino de Dios y que harán a los creyentes merecedores de él (1,5).
- La triunfante revelación del Señor Jesús desde el cielo con sus poderosos ángeles (1,7) para pagar con tribulación a los que atribularon a los creyentes (1,6), confortar a los apesadumbrados (1,7) e infligir castigo (*ekdikēsis*) a los que no conocen a Dios y a los que no han obedecido el Evangelio del Señor Jesús (1,8-9); una venida gloriosa en ese día (1,10)[279].

---

[278] Véase n. 235, *supra*.

[279] *Thlipsis:* véase *supra,* n. 227; sufrimiento: 1 Tes 2,14; 2 Tes 2,14; 2 Tes 1,5; dignos del reino de Dios: 1 Tes 2,12; 2 Tes 1,5; participación angélica en la parusía: 1 Tes 4,16; 2 Tes 1,7; la venganza/castigo (*ekdikēsis*) del Señor: 1 Tes 4,6; 2 Tes 1,8; los santos compartirán su gloria: 1 Tes 2,12; 2 Tes 1,10; los creyentes se reunirán con el Señor en su parusía: 1 Tes 4,14-17; 2 Tes 2,1; el día del Señor: 1 Tes 5,2.4; 2 Tes 1,10; 2,2. La intensidad de la expectativa del juicio en 2 Tes 1,6-9 es anticipada en las referencias a la "ira" divina (1 Tes 1,10; 2,16; 5,9). Nótese también la expresión "la palabra del Señor" en 1 Tes 4,15 –probablemente una palabra de profecía (véase mi *Theology of Paul,* 303 n. 45; Malherbe, *Thessalonians,* 267-270)– y la referencia a "espíritu" y "palabra" en 2 Tes 2,2. El anterior e influyente estudio de W. Wrede, *Die Echtheit des zweiten Thessalonischerbrief untersucht* (Leipzig: Heinrichs, 1903), da mucha importancia a estos paralelos, que difícilmente pueden tener explicación en la casualidad o en que Pablo "siguió de manera servil" su carta anterior. En cambio, según Schnelle, "solo la hipótesis de la dependencia literaria de 2 Tesalonicenses con respecto a 1 Tesalonicenses puede explicar adecuadamente esas coincidencias" (*History,* 321-322). Pero "siguió de manera servil" es una exageración inaceptable, y los paralelos de lenguaje, pensamiento y secuencia son fácilmente explicables en cartas a la misma iglesia, escritas por la misma persona a distancia de pocos meses una de otra y en situaciones similares.

El problema, sin embargo, parece ser que el último tema, "el día del Señor", se había convertido en una cuestión de disputa y confusión entre los creyentes tesalonicenses, y a ese asunto vuelve Pablo inmediatamente después de los preliminares[280]. Es evidente que había habido noticias sobre una palabra profética, una enseñanza impartida, alguna carta atribuida a Pablo o una combinación de dos o tres de esas cosas, en que se daba por llegado el día del Señor (2,2)[281]. No está claro cómo se relacionaba "el día del Señor" con "la venida del Señor Jesucristo". De la anterior enseñanza de Pablo cabría deducir que había sinonimia entre ambas expresiones (1 Tes 5,2-5) relativas a acontecimientos previstos para un futuro inminente: "la venida del Señor Jesucristo" ponía de relieve el glorioso regreso de Jesús, y "el día del Señor" recogía las connotaciones amenazadoras cuyo uso había sido una característica clásica de los profetas[282]. Pero algo había causado que muchos creyentes de Tesalónica concluyeran que esos acontecimientos culminantes estaban ya en curso, quizá como deducción de la creencia de que en la resurrección de Jesús "ya había comenzado la resurrección de los muertos"[283] o quizá como consecuencia de haber escrito Pablo en 1 Tes 2,16 que "la ira de Dios ha llegado sobre ellos [los judíos opuestos al Evangelio] "[284]. El resultado había sido, al parecer, que algunos creyentes tesalonicenses habían llegado a la conclusión de que tenían prácticamente encima la parusía y el juicio final. En esa idea, se estaban comportando de manera irresponsable (*ataktōs*) (3,6.11), dejando de trabajar y metiéndose en los asuntos de los demás (3,11)[285]; presumiblemente,

---

[280] Contra la opinión de Malherbe, quien piensa que tratar la respuesta al error indicado en 2,2 como la preocupación de Pablo es "una idea injustificada, que minimiza la importancia que Pablo dio a la conducta en los caps. 1 y 3" (*Thessalonians,* 351-352); véase, sin embargo, la dilación en 1 Tesalonicenses con la que Pablo aborda los asuntos indicados en 1 Tes 4,13-18.

[281] Pablo no dice cómo sabía él esto, pero después menciona que se había "enterado" de lo que pasaba en Tesalónica (3,11); la red cristiana de rumores estaba ya bien desarrollada (véase § 30.8, *supra*).

[282] Is 2,12-17; 22,5; Ez 7,5-12; 13,6-9; 30,3; Jl 1,15; 2,11.31; Am 5,18-20; Abd 14; Sof 1,14-15; Mal 4,5.

[283] Véase *supra,* § 23.4a. La tensión, después de todo, no es tan distinta de la existente en la enseñanza de Jesús de que el reino había venido y, sin embargo, aún estaba por venir; véase *Jesús recordado,* § 12,4-6.

[284] *Eis telos* admite varias traducciones: "por fin, finalmente", "hasta el fin, hasta el colmo", "siempre, por toda la eternidad" (BDAG, 998).

[285] Las traducciones de 3,11 no pueden reproducir palabra por palabra el griego: *mēden ergazomenous alla periergazomenous,* "no haciendo ningún trabajo, sino entremetiéndose/mariposeando" (BDAG, 800). La inferencia es probablemente que los individuos a los que se alude fueron vistos estorbando el trabajo de otros creyentes con sus intentos continuos de propagar las propias opiniones.

comían a costa de otros y eran una carga para el resto (3,8)[286]: una situación que ya empezaba a darse cuando fue escrita la primera carta (1 Tes 5,14), pero que se había agravado por la creencia en la inminente llegada del día del Señor.

A Pablo lo alarmó tanto este giro que se había dado a su enseñanza que escribió tan pronto como tuvo noticia de él. Lo más probable, pues, es que la carta fuera enviada desde Corinto en 50 o 51 d. C., el mismo año que 1 Tesalonicenses[287]. Hay que señalar que la crisis causada por esta nueva enseñanza se generó exclusivamente desde dentro; sin duda, bajo presión, oposición y hostigamiento continuos por parte de las autoridades locales y desde la sinagoga[288], pero principalmente, al parecer, debido a tensiones internas relativas a la parusía y a reflexiones sobre ella. Esto –hay que señalarlo también– es coherente con la idea de la iglesia de Tesalónica que se saca de 1 Tesalonicenses (cf. § 31.5): un grupo de creyentes totalmente centrados en la parusía, el elemento principal de su (exitoso) testimonio y anuncio, que hacían lo necesario para mantenerse en cuerpo y alma, pero que por lo demás daban en considerable medida la espalda al mundo que les rodeaba.

La respuesta de Pablo fue indicar a grandes rasgos lo que antes de ese día grande y terrible tenía aún que suceder –la llegada del "hombre impío, el hijo de la perdición" (2,3)–, en la introducción a uno de los pasajes más enigmáticos del NT (2,3-12):

> 3Ese día no vendrá a menos que antes ocurra la apostasía y se manifieste el hombre impío, el hijo de la perdición. 4Él se eleva sobre todo lo que es divino o es objeto de culto, llegando incluso a sentarse en el templo de Dios y a proclamarse Dios él mismo... 6Y vosotros sabéis qué es lo que ahora lo retiene, para que sea revelado a su debido tiempo. 7Porque ese misterioso y maligno poder está ya en acción; solo falta que se quite de en medio el que hasta el presente lo retiene. 8Y entonces será revelado el impío, a quien el Señor destruirá con el soplo de su boca, y aniquilará en la aparición de su venida. 9La venida del impío acontecerá, por obra de Satanás, con toda suerte de falsos milagros, señales, prodigios, 10y con toda clase de engaño de iniquidad en

---

286 Winter sugiere que Pablo trataba de apartar a los creyentes tesalonicenses del sistema clientelar como medio permanente de subsistencia (*Welfare*, 53-60), pero véanse las críticas de Kloppenborg, *"Philadelphia"*, 276-277 n. 46, y Jewett, *Romans*, 67-69.

287 Así la gran mayoría de los que aceptan la autoría paulina de 2 Tesalonicenses.

288 En 1,8 son probablemente gentiles los aludidos en la frase "los que no conocen a Dios" (Sal 79,6; Jr 10,25; Jdt 9,7; 2 Mac 1,27; Gál 4,8), y judíos en la referencia a "los que no obedecen el Evangelio de nuestro Señor Jesús" (Rom 10,16.21; 11,31; 15,31).

daño de los que perecen, porque no recibieron el amor de la verdad que los hubiera salvado. [11]Por eso Dios les envía un poder seductor que los hace creer en la mentira, [12]para que sean condenados todos los que no creyeron en la verdad, sino que se complacieron en la injusticia.

Las imágenes aquí utilizadas proceden probablemente del lenguaje empleado en el pasado en relación con enemigos de Israel con rasgos apocalípticos: el príncipe de Tiro, que dijo: "Yo soy un dios y me siento en el trono de los dioses" (Ez 28,2), y Antíoco Epífanes, que profanó el templo y se exaltó por encima de todos los dioses (Dn 11,31.36)[289]. La inquietud había aumentado probablemente con el recuerdo de la reciente repetición por Calígula de "la abominación de la desolación"[290]. Pero a qué hace referencia "lo que lo retiene" (*to katechon*) y quién puede ser "quien lo retiene" (*ho katechon*) (2,6.7) ha desconcertado a generaciones de comentaristas[291]. Especialmente pertinente es la demostración de Paul Metzger de que la idea de la intervención de varios factores en la demora del final no era rara en círculos apocalípticos[292]. Su solución preferida es la opinión predominante entre los Padres, y debida a Tertuliano[293]: la alusión era a Roma, al *imperium Romanum,* que también podía ser representado por la persona del emperador[294]. En una situación en la que un pequeño grupo estaba

[289] Dn 11,36: *hypsōthēsetai epi panta theon;* 2 Tes 2,4: *hyperairomenos epi panta legomenon theon.*

[290] Véase *supra,* § 26.5a.

[291] Han sido sugeridos, entre otros, Dios o el Espíritu Santo, un poder divino o celestial, el Evangelio y la misión de Pablo; véase BDAG, 532; Wanamaker, *1 and 2 Thessalonians,* 250-252; P. Metzger, *Katechon: II Thess. 2,1-12 im Horizont apokalyptischen Denkens* (BZNW 135; Berlín: De Gruyter, 2005), 15-47. La posibilidad de que Pablo viera su misión como un factor retardante –aún tenía que predicar a Cristo al "número total" de los gentiles (Rom 11,13.25)– concordaría con su sentido del apostolado escatológico (§ 29.3e, *supra*), como O. Cullmann percibió claramente en "Le caractère eschatologique du devoir missionnaire et de la conscience apostolique de S. Paul. Étude sur le *katechon* (*-ōn*) de II Thess, 2,6-7": *RHPR* 16 (1936) 210-245. Satanás es descrito como un factor de impedimento en 1 Tes 2,18 (cf. Rom 1,13; 15,22).

[292] Metzger, *Katechon,* 133-276, los enumera (276) como 1) todos los predestinados (Apocalipsis, *4 Esdras, 2 Baruc*), 2) el tiempo señalado (2 Pedro, *4 Esdras, 2 Baruc,* Qumrán), 3) Dios o su paciencia (*4 Esdras, 2 Baruc,* Qumrán), 4) la búsqueda de lo justo (Apocalipsis), 5) la espera del arrepentimiento (*4 Esdras, b. San* 97b), 6) el que refrena (Pseudo-Filón, *LAB*), 7) Roma (Apocalipsis, *4 Esdras*). Pseudo-Filón, *LAB* 51.5, *quousque reveletur qui tenet,* "hasta que sea revelado quien retiene", parece inicialmente prometedor, pero es igualmente enigmático; véase H. Jacobson, *A Commentary on Pseudo-Philo's "Liber Antiquitatum Biblicarum"* (Leiden: Brill, 1996), II, 1104.

[293] Metzger, *Katechon,* 15-20.

[294] Metzger hace referencia especialmente a *4 Esd* 5,3.6; 11,45-46; Ap 17,10.15-18; 19,2 (*Katechon,* 166-174, 210-211, 276, 293-295). Sobre *4 Esd* 5,3.6, véase M. E. Stone, *Fourth Ezra* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 1990), 110-111. Sobre los

sufriendo hostilidad y persecución por parte de entidades locales, una referencia críptica al poder de Roma como fuerza de retardo tendría poco de sorprendente; en realidad, no sería muy distinta al reconocimiento del papel de Roma en el orden divino, expresado por Pablo en Rom 13,1-7[295]. En otras palabras, el orden impuesto por el gobierno imperial/local estaba impidiendo el estallido de una desenfrenada hostilidad y persecución contra la joven iglesia, una visión no muy alejada de la descripción por Lucas de la experiencia de Pablo en Filipos y Corinto[296].

Cualquiera que sea la solución del enigma, lo principal es que Pablo pensaba que aún debían producirse varios importantes acontecimientos antes de la parusía. Al parecer, él había dicho esto a los tesalonicenses cuando aún estaba con ellos (2,5), lo cual representa un nuevo indicio de que su enseñanza en Tesalónica había sido intensa y extensa en relación con el regreso inminente de Jesús. Similarmente, repitió su enseñanza, primero impartida allí personalmente y luego en su carta anterior (2,15; 3,6), sobre cómo debían conducirse a la luz de la inminente parusía (3,6.10): siguiendo el ejemplo que él mismo habría ofrecido (3,7-9; 1 Tes 2,9-10), debían trabajar tranquilos (*hēsychias*) y ganarse el pan (3,11-12; 1 Tes 4,11). Sus instrucciones finales, en las que recomendaba mostrarse firmes con quienes se desentendieran de sus normas al respecto, permiten obtener un atisbo de la forma más primitiva de la disciplina comunitaria de que hay noticia: la iglesia no debía tratarse con ellos, a fin de que se avergonzasen de su proceder (3,14); no debía mirarlos como enemigos, sino amonestarlos como a hermanos (3,15). Por desdicha, no tenemos conocimiento del éxito o fracaso de esas recomendaciones pastorales. Pero una vez más se percibe la efervescencia y la tendencia a los enfrentamientos internos en esa secta de carácter apocalíptico: un saludable recordatorio de que esos rasgos eran también parte del cristianismo primitivo.

En todo esto –conviene repetirlo–, la enseñanza de Pablo era coherente con la enseñanza de Jesús sobre la venida del reino: inminente, pero con un intervalo antes de la venida plena[297]. Dada la deprimente historia del milenarismo cristiano y del entusiasmo apocalíptico, no deja de ser im-

---

pasajes del Apocalipsis, véase Aune, *Revelation*, vol. 3 *ad loc.*; sobre "el antagonista escatológico" (anticristo), véase II, 751-755; con notables paralelos en *2 Bar* 40,1-3, *OrSib* 5,33-34 y *AscIs* 4,2.6.

[295] Cf. también la ambigüedad de la concepción paulina de quien gobierna "este mundo": "los jefes de este mundo" (1 Cor 2,6.8); "el dios de este mundo" (2 Cor 4,4). Véase también el final de n. 291, *supra*.

[296] Véase *supra*, § 31.1b, 4c.

[297] Véase *Jesús recordado*, 502.

portante apreciar que, aunque totalmente convencido del carácter escatológico de su misión (§ 29.3e), Pablo evitó quedar atrapado en ese entusiasmo. Así, al igual que Jesús (según Lucas) había respondido a una pregunta sobre la venida del reino (Hch 1,6): "A vosotros no os toca conocer el tiempo y el momento que ha fijado el Padre con su autoridad, pero... vosotros seréis mis testigos... hasta el fin de la tierra" (1,7.8), Pablo, tras su intento de corregir a los tesalonicenses (2 Tes 2,3-12), incluye en su exhortación (2,13-3,5) una petición de oraciones para su misión: "Orad por nosotros, para que la palabra del Señor se propague rápidamente y sea glorificada, como entre vosotros" (3,1).

31.7 Carta de Pablo a los gálatas

Gálatas es una de las cartas paulinas más diversamente datadas. Los que la consideran anterior a la conferencia de Jerusalén (Hch 15) fechan su composición sobre 48 d. C[298]. Quienes opinan que la escribió Pablo durante el tiempo pasado en Éfeso dan como fecha el año 53 o 54[299]. Y los que opinan que la similitud de su argumento al de Romanos implica una fecha más próxima a la de esta otra carta se inclinan por 55 o 56 d. C[300]. Ya he indicado algunas razones por las que entiendo que la primera de estas opciones se halla más en consonancia con los datos históricos[301]. En cuanto a la similitud en la línea de pensamiento entre Gálatas y Romanos, no necesariamente implica cercanía en sus fechas de composición[302], a menos que debamos suponer en los planteamientos teológicos de Pablo una variabilidad mucho mayor de la que manifiestan sus escritos[303].

---

[298] Para los cuales Gálatas 2 equivale (en líneas generales) a Hechos 11; véase § 27 n. 139, *supra.*

[299] Véase, por ejemplo, Fitzmyer, *Acts,* 663; Murphy-O'Connor, *Paul,* 184.

[300] Becker, por ejemplo, conjetura que fue escrita en el camino de Tróade a Macedonia (2 Cor 7,5; Gál 4,13) (*Paul,* 262). Schnelle admite solo dos posibilidades: o bien Gálatas fue escrita durante la estancia de Pablo en Éfeso o (la alternativa mucho más preferida [bibliografía en n. 255]) fue escrita después de 1 y 2 Corintios y muy poco antes de Romanos (*History,* 94-95, 106); similarmente, Wilckens, *Theologie* I/3, cap. 19.

[301] Véase *supra,* § 27.3a.

[302] "Solo con la mayor cautela hay que considerar el argumento de que la proximidad temática entre Gálatas y Romanos permite deducir que son también próximas en la fecha de composición" (Riesner, *Paul's Early Period,* 290; comentario dirigido especialmente a U. Borse, *Der Standort des Galaterbriefes* [BBB 41; Colonia: Hanstein, 1972]). Para Murphy-O'Connor, "la hipótesis de la proximidad de Gálatas a 2 Corintios y Romanos... carece de fundamento" (*Paul,* 181).

[303] Sobre los que piensan que Hch 15 equivale a Hch 18,22, véase *supra,* § 28 en n. 47.

a. Circunstancias que ocasionaron la carta

A mi entender, lo más probable es que Pablo escribiese Gálatas estando todavía en Corinto, un año después de haber compuesto las dos cartas a los tesalonicenses, es decir, hacia 52 d. C.[304]. Yo imagino la serie de acontecimientos del modo siguiente. Después de no haber ganado Pablo la discusión en Antioquía y tras su marcha de allí como misionero independiente[305], la iglesia antioquena se esforzó por asegurarse de que las directrices (para comunidades de judíos y gentiles) fijadas en Antioquía eran seguidas en las iglesias fundadas partiendo de ella; es decir, de manera señalada, las de Siria y Cilicia. Fue probablemente durante este proceso (de unos seis meses) cuando las "reglas de comunidad" que conocemos como el "decreto apostólico" se implantaron de manera estable[306]. Sin embargo, puesto que las iglesias de Galacia también habían sido establecidas con dependencia de Antioquía, por Pablo y Bernabé –o Bernabé y Pablo, como seguramente la iglesia antioquena prefería recordar al equipo misionero–, tuvo que surgir de manera inevitable la cuestión de si tal normativa era igualmente aplicable en ellas. Posiblemente, algunos creyentes judíos más tradicionalistas vieron que el fracaso de Pablo en Antioquía les daba la oportunidad de contrarrestar la victoria que él había alcanzado antes en Jerusalén (2,1-10), y aquí acude a la mente la facción representada por aquellos a los que en su Carta a los Gálatas tilda Pablo de "falsos hermanos" (2,4)[307]. Aun cuando un *modus vivendi* satisfactorio para iglesias mix-

[304] Aquí sigo a Weiss, *Earliest Christianity*, 296-297.

[305] Véase *supra*, § 27.6.

[306] Véase *supra*, § 27.3e. Nótese que la carta de Hch 15,23-29 estaba dirigida a "los hermanos gentiles de Antioquía, Siria y Cilicia". Cuanto más cercana a la conferencia de Jerusalén hubiera sido la aparición de esas reglas, más comprensible es que Lucas tuviera la impresión (por sí mismo o a través de fuentes jerosolimitanas) de que habían sido resultado de la conferencia misma.

[307] A esto podría aludir Gál 2,4-5: los falsos hermanos "se infiltraron furtivamente para espiar nuestra libertad... (y) a ellos... no cedimos ni por un instante, a fin de salvaguardar para *vosotros* la verdad del Evangelio"; en la mente de Pablo, la oposición que había afrontado en Jerusalén se mezclaba con el peligro surgido en Galacia. ¿Es esto un indicio de que la facción a la que allí se hace referencia había ganado influencia en la iglesia de Jerusalén? Similarmente, Martyn, *Galatians*, 217-219. La tesis de que los "oponentes" de Pablo eran "misioneros judeocristianos", primero expuesta en el prólogo antimarcionita a Gálatas, y eje de la reconstrucción de Baur (véase *supra*, § 20.3a), sigue convenciendo a la mayoría de los comentaristas (Kümmel, *Introduction*, 298-301; Schnelle, *History*, 102, bibliografía en n. 282; Schnabel, *Mission*, 1024-1026). La alternativa reciente, una tesis extrañamente ordenada de M. D. Nanos, *The Irony of Galatians: Paul's Letter in First-Century Context* (Minneapolis: Fortress, 2002) –influido por N. Walter, "Paulus und die Gegner des Christusevangeliums in Galatien", en W. Kraus / F. Wilk (eds.), *Praeparatio evangelica. Studien zur Umwelt, Exegese und Hermeneutik des*

tas de judíos y gentiles estuviera cuajando en Siria y Cilicia, en las iglesias de Galacia, mayoritariamente gentiles, podría haber sido inviable. La prerrogativa judía tenía que ser reafirmada; de otro modo (a juicio de los judíos) la continuidad de la elección y de la alianza, es decir, el objetivo salvífico de Dios, correría grave peligro[308].

Cualquiera que fuera el curso real de los acontecimientos, una poderosa facción se había introducido o formado en las iglesias de Galacia, la cual sostenía que, para ser reconocidos como creyentes en Jesús el Mesías y participar de la herencia de Israel, los gentiles debían primero hacerse prosélitos siendo circuncidados[309]. Prescindiendo de su procedencia, aquellos a los que Pablo se refiere con la frase "los que os perturban" (5,12)[310] obviamente decían contar con el apoyo de la jerarquía jerosolimitana[311]. Solo así

Neuen Testaments (WUNT 98; Tubinga: Mohr Siebeck, 1997), 273-280–, de que Pablo escribe a "gentiles justos integrados en comunidades judías sinagogales" (75-83) y contra "oponentes" judíos (no cristianos), representantes judíos de sinagogas gálatas (una disputa intra- o interjudía y no intra- o intercristiana), justificadamente reconoce la mucha imprecisión de la identidad que entraña la distinción entre "judío" y "cristiano" en aquella época (la tesis es ya clara en Nanos, 6-7, 12-13; véase también su "Intruding 'Spies' and 'Pseudo-Brethren': The Jewish Intra-Group Politics of Paul's Jerusalem Meeting [Gal 2:1-10]", en S. E. Porter [ed.], *Paul and His Opponents* [Leiden: Brill, 2005], 59-97). Pero la tesis encalla en las obvias implicaciones: 1) que "evangelio" era ya más o menos un término técnico para "la Buena Noticia acerca de Cristo" (Gál 1,6-9; 2,5.7.14; cf. 2 Cor 11,4; Nanos ofrece la improbable traducción "un diferente evangelio del bien", pero pospone la explicación de esto al último capítulo); 2) que en la defensa de Pablo en Gál 1–2, la autoridad y autorización de los apóstoles de Jerusalén era decisiva para ambas partes de la confrontación en que se encontraba Pablo; y 3) que "los falsos hermanos" (2,4) afirmaban "falsamente" ser creyentes (¡en vez de "falsamente" judíos! [150-151]). W. Schmithals refina su hipótesis gnóstica hasta el punto de postular "un entusiasmo judeocristiano de origen gnóstico" ("Judaisten in Galatien?", en *Paulus,* 39-77). J. L. Sumney, quien ha prestado más atención al asunto de los oponentes de Pablo que a ningún otro tema, ofrece un examen reciente: "Studying Paul's Opponents: Advances and Challenges", en Porter (ed.), *Paul and His Opponents,* 7-58.

[308] M. Winger, "Act One: Paul Arrives in Galatia": *NTS* 48 (2002) 548-567, deduce que Pablo no había predicado sobre la Ley a los gálatas en una o más visitas anteriores, pero si ese "Act One" (primer acto) incluye una visita subsiguiente al incidente de Antioquía, tal idea sería mucho menos probable.

[309] En Gál 5,2-12 está claramente indicado que la principal exigencia a los creyentes gentiles gálatas era que se circuncidaran, pero esto ya se encuentra implícito en 2,3-5; no hay discusión sobre ese punto.

[310] Martyn prefiere hacer referencia a ellos con la expresión "los maestros" (para evitar el lenguaje peyorativo de Pablo), pero está de acuerdo en que eran "evangelizadores judeocristianos" llegados de fuera de Galacia, que llamaban a su mensaje "el Evangelio" y consideraban la Ley como "la buena noticia para los gentiles" (*Galatians,* 14, 18, 117-126).

[311] Contra la opinión de J. L. Sumney, *"Servants of Satan", "False Brothers" and Other Opponents of Paul* (JSNTS 188; Sheffield: Sheffield Academic, 1999): "No hay indicios

es posible entender la enérgica pero cuidadosa declaración de Pablo sobre su relación con los dirigentes de Jerusalén, particularmente en 1,10–2,10[312]; seguramente, respondía a afirmaciones de los "intrusos" y quizá a lo que habían dicho de él mismo[313]. Cuando Pablo escribió Gálatas, la facción ya había difundido su punto de vista con un efecto considerable; muchos gálatas estaban siendo convencidos y aceptando la circuncisión (6,12-13)[314]. Particularmente persuasivo parece haber sido el argumento de que si los gálatas gentiles querían abrigar alguna esperanza de tener parte en los bienes prometidos por medio de Abrahán, debían seguir su ejemplo y ser circuncidados como él[315]. Al parecer, todo esto estaba sucediendo mientras Pablo se encontraba en la última parte de su viaje a Corinto y durante los primeros meses de su estancia allí[316].

Una vez más, sin entrar demasiado en detalles, podemos suponer que un partidario de Pablo en Galacia buscó a este en Corinto o le envió un mensaje para poner en su conocimiento lo que estaba sucediendo[317]. Pablo, evidentemente, reaccionó con asombro e indignación (1,6). Las pri-

---

de que estuvieran autorizados –o dijeran estarlo– por sector alguno de la iglesia de Jerusalén (307-308), pero se desentiende por completo de los datos esenciales.

[312] Martyn señala también, y de modo particular, el carácter ofensivo de la referencia a Jerusalén en Gál 4,25 (*Galatians,* especialmente 460-466).

[313] Véase *supra,* § 27.3c. En un principio, al menos, no necesariamente habrían sido observaciones hostiles (o abiertamente hostiles) sobre Pablo: que su autoridad estaba subordinada a la jerarquía jerosolimitana; que de esta había obtenido autorización para su actividad misionera; que tenía a sus convertidos solo en la primera etapa de iniciación, pero que en realidad practicaba la circuncisión él mismo (5,11), aludiendo probablemente a la efectuada a Timoteo (para otras interpretaciones de 5,11, véase mi *Galatians,* 278-280, y *supra,* n. 25).

[314] Los tiempos de presente en que se emplea el verbo "circuncidar" en 5,3 y 6,13 indican un proceso entonces en marcha; algunos gálatas habían aceptado ya la circuncisión y otros estaban considerando seriamente hacer lo mismo; los llegados de fuera querían forzarlos a circuncidarse (6,12); véase mi *Galatian,* ad. loc. C. E. Arnold, "'I am astonished that you are so quickly turning away' (Gal. 1.6): Paul and Anatolian Folk Belief": *NTS* 51 (2005) 429-449, sugiere que "la arraigada preocupación de los gálatas por conservar el favor de los dioses mediante una escrupulosa observancia de las exigencias cultuales y la realización de buenas obras pudo llevarlos a aceptar el mensaje de los oponentes de Pablo" (449), idea que tal vez ayude a entender la línea de pensamiento en Gál 4,8-10.

[315] Véase *infra,* n. 350.

[316] Martyn data la carta antes, cuando Pablo estaba todavía en Filipos o en Tesalónica (*Galatians,* 19), pero no deja espacio para la puesta en práctica de la medida, que probablemente derivó de la negativa de Antioquía a apoyar a Pablo contra Pedro.

[317] Ramsay conjetura que fue Timoteo (*St. Paul,* 189-192), aunque en tal caso cabe suponer que se habría dejado notar si Pablo había asociado a Timoteo con la escritura de Gálatas, como había hecho con las dos cartas a los tesalonicenses.

meras o más exitosas iglesias fundadas por él en su misión a los gentiles se estaban perdiendo para el Evangelio. El fracaso en Antioquía debía de haber sido ya un golpe bastante duro para alguien con tanta voluntad y seguridad en su vocación como Pablo. Pero ahora, al enterarse de que se estaba dando marcha atrás en el acuerdo obtenido con tanto esfuerzo en Jerusalén, la situación debió de parecerle intolerable. Si las iglesias de Galacia, predominantemente gentiles, perdían de vista lo central del Evangelio, entonces sería muy difícil, quizá incluso imposible, mantener ese evangelio en las otras iglesias que él había establecido después. Sin duda, buscó pluma, tinta, papiro y escriba lo más pronto posible y se puso a dictar.

La fuerza de esta hipótesis es que resulta compatible con todos los datos relativos a la cuestión.

- Concuerda con la serie de acontecimientos referidos en Hch 13–14, 15–18. Aunque, sin duda, hay que dar preferencia a la versión de primera mano que ofrece de ellos Pablo, en la medida en que pueden ser deducidos de sus cartas, sería irresponsable en lo tocante al método histórico desentenderse de Hechos, sobre todo cuando se ve que la información básica proporcionada por Lucas encaja en una hipótesis muy viable.
- Al hablar de su predicación de la Buena Noticia a los gálatas, Pablo emplea la expresión *to proteron* (Gál 4,13). El significado natural de ella es "antes, anteriormente", y aunque puede ser empleada en el sentido de "una vez", la traducción más obvia es "la primera vez"[318]. Esto se aviene con la hipótesis de repetidas visitas: Hch 13–14 narra la primera; Hch 16, la segunda.
- Las menciones de Bernabé en 2,1.9.13 implican que los gálatas sabían a quién se refería Pablo, pero Bernabé fue compañero de Pablo solo durante su misión en dependencia de Antioquía (Hch 13–14), no en su posterior actividad misionera[319].

---

[318] BDAG, 888-889: "Sobre la base del significado más usual, 4,13 presupone dos visitas de Pablo a Galacia" (Kummel, *Introduction,* 302, 303), pero todo lo que se puede afirmar es que hay coherencia con la hipótesis más que prueba de ella (véase también mi *Galatians,* 233-234).

[319] Martyn opina que el conocimiento de Bernabé por parte de los gálatas provenía de los maestros (*Galatians,* 17 n. 15), pero no está claro por qué los maestros habrían mencionado su nombre a los gálatas si Bernabé no había sido uno de sus apóstoles fundadores. Por el contrario, la falta de mención de Bernabé en Gál 4,13-15, que Martyn encuentra "poco creíble" si Bernabé había acompañado realmente a Pablo en su primera visita a los gálatas (*Galatians,* 185), se puede entender fácilmente si Pablo decidió no referir que la conversión de ellos se debía en parte al que se había puesto del lado de "los hombres de Santiago" en Antioquía (2,13), mientras que la mención

• Del enojo y la sorpresa de Pablo a causa de que sus convertidos gálatas hayan "pasado tan rápidamente (*tacheōs*) a otro evangelio" (1,6) se desprende un olorcillo a exageración retórica, por lo cual es indeterminable el espacio de tiempo que Pablo tiene en mente[320], pero, de todos modos, esa reacción está más en consonancia con un tiempo breve que con uno dilatado entre la misión de Pablo y la de los misioneros de Antioquía/Jerusalén.

• Hay una notable diferencia entre las cartas a los tesalonicenses y la dirigida a Galacia. En aquellas dos, apenas se refiere a su condición apostólica (solo en 1 Tes 2,7), mientras que en Gálatas insiste en ello con sorprendente vehemencia (Gál 1,1) y, desde entonces, casi siempre parece tener especial interés en presentarse como "apóstol de Cristo Jesús"[321]. La inferencia obvia es que algo sucedió entre las cartas a Tesalónica y la escrita a Galacia, que hizo que Pablo considerase imperativo afirmar su condición apostólica de manera firme e inequívoca. Ese "algo" es muy probablemente la información recibida de Galacia sobre las incursiones de los misioneros de Antioquía/Jerusalén y el cuestionamiento por ellos de su evangelio y autoridad.

• Igualmente, la hipótesis es lo que mejor explica otras diferencias de énfasis entre 1-2 Tesalonicenses y Gálatas, antes mencionadas[322]. Habría sido precisamente para responder al reto que le planteaban las noticias de Galacia por lo que Pablo creyó necesario reafirmar su idea del Evangelio y recordar e intensificar aún más la nitidez que la confrontación con Pedro le había impulsado a dar a su formulación de ese evangelio[323].

• Por el contrario, una comparación entre las dos cartas enviadas a Tesalónica y la dirigida a Galacia sugiere que, a la luz de la confusión entre los creyentes tesalonicenses, Pablo renunció a su anterior énfasis en la inminente parusía del Señor. No abandonó su escatología apocalíptica de futuro, sino que cambió su enfoque de ella del futuro al pasado, de lo que iba a hacer Cristo cuando viniera (de

---

de Bernabé como parte en el acuerdo de Jerusalén (2,7-9) solo podía reforzar la posición de Pablo.

320 *Tacheōs* podría hacer referencia también (o a la vez) a lo rápidamente que los gálatas habían sucumbido al mensaje de los misioneros "intrusos" (*Galatians*, 40).

321 Rom 1,1; 1 Cor 1,1; 2 Cor 1,1; Col 1,1 (aunque no en las amistosas cartas a los filipenses y a Filemón); también Ef 1,1; 2 Tim 1,1; Tit 1,1. Véase *infra*, n. 327.

322 Véase el párrafo final de § 31.5.

323 En discrepancia con Strecker y los que le han seguido (Schnelle, *History*, 107); véase *supra*, § 27 n. 298.

nuevo) a lo que había hecho Dios en el (primer) advenimiento de Cristo[324].

Por todo lo cual sigo dudando de que las más obvias destinatarias del epíteto "gálatas" sean las iglesias que fundó Pablo, acompañado por Bernabé, bajo la dirección de Antioquía, misión que Lucas narra desde su perspectiva en Hch 13–14[325].

La carta puede ser descrita más simplemente como *una nueva exposición del evangelio de Pablo.* Pese a la urgencia del escrito, Pablo planeó su estructura con cierto cuidado[326].

b. Defensa de Pablo contra las tergiversaciones y alegaciones de los misioneros "intrusos": tres facetas (Gál 1–2)

i) *Apologia pro vita sua.* La Carta a los Gálatas comienza explosivamente, prescindiendo de toda fórmula epistolar de cortesía, con una terminante aserción de la autoridad de Pablo: "Pablo, apóstol no por disposición humana, ni por intervención de hombre alguno, sino por designio de Jesucristo y de Dios Padre, que lo resucitó de entre los muertos" (1,1)[327]. Similar-

---

[324] Contrástese 1 Tes 1,10; 4,13-5,11 y 2 Tes 1,5–2,12 con Gál 1,4; 4,4; 5,14-15. Martyn presta especial atención a la "teología apocalíptica de Gálatas" (*Galatians,* 97-105).

[325] Una sólida tradición en estudios críticos entiende Gál 3,1 literalmente: los "estúpidos gálatas" solo podían ser descendientes de los celtas que, habiendo invadido la Anatolia central en el siglo III a. C., se establecieron en la región norte de Antioquía, en Iconio, etc., y de los que tomó nombre la extensa provincia romana que comprendía Antioquía, Iconio, etc. (véase, por ejemplo, Kümmel, *Introduction,* 298; Becker, *Paul,* 272; Gnilka, *Paulus,* 73; Schnelle, *History,* 97; Martyn, *Galatians,* 15-17). Al parecer, no se les ha ocurrido a quienes tienen esta visión que Pablo podría haber hablado con ácida ironía: "¡Vosotros, residentes de la provincia de Galacia, que os comportáis como los celtas toscos e ignorantes de los que deriva el nombre de esta tierra!". También se desentienden de la observación de Weiss de que, en la hipótesis de Galacia Norte, Pablo habría predicado en una ciudad como Ancyra, cuya población ya no estaba compuesta por "gálatas" en el sentido nacional, sino por griegos, romanos, sirios y judíos, "gentes a las que el nombre 'gálatas' les habría cuadrado igual de bien o mal que a los habitantes de Listra" (*Earliest Christianity,* 298).

[326] Las consideraciones que vienen a continuación serán necesariamente breves, pero haré frecuente referencia a mi libro *Galatians* para los lectores que quieran más detalles; véase también mi *The Teology of Paul's Letter to the Galatians* (Cambridge: Cambridge University, 1993).

[327] Contrástese con el saludo de 1 Tesalonicenses, donde Pablo no hace referencia a su condición de apóstol y muestra voluntad de compartir su papel con Silvano y Timoteo (1 Tes 2,7). Allí se evidencia que él no creía necesario afirmar su autoridad como apóstol antes de la confrontación con los gálatas, a partir de la cual adoptó su

mente, prescindiendo de la acción de gracias y de la plegaria por los destinatarios con que convencionalmente suele iniciar sus cartas, Pablo pasa directamente a amonestar a los gálatas por su "deserción"[328] del Evangelio que les había predicado y que habían recibido de él (1,6-9)[329]. Es evidente, a juzgar por 1,10, que Pablo entendía como un desprecio a su propia persona lo que habían hecho los gálatas, según la información presumiblemente llegada a él. Su lenguaje sugiere que los misioneros "intrusos" habían hablado de Pablo desdeñosamente, sirviéndose de marrullerías para persuadir (*peithō*) a los gálatas (y así inculcarles la idea de Dios)[330]. También la presentación implícita de Pablo (1,10) como uno de esos hombres que simplemente tratan de agradar a los demás (*ēreskon*) (supuestamente ahorrando a los creyentes gentiles la embarazosa incomodidad de la circuncisión) era una pulla muy conocida en el mundo antiguo[331] y habría sido sobremanera hiriente para un hombre como el de Tarso, de convicción y vocación tan firmes.

La respuesta de Pablo fue insistir con renovada vehemencia en que el Evangelio que él había predicado a los gálatas *no* era suyo, sino que lo había recibido, "por revelación de Jesucristo" (1,11-12). Y procedió a recordarles que tal revelación (1,13-16)[332] lo había transformado a él de perse-

---

característica presentación (1 Cor 1,1; 2 Cor 1,1; Rom 1,1; Col 1,1); la ausencia de ella en Flp 1,1 ¿es indicio de que la comunidad había sido establecida antes de que Pablo se volviera tan susceptible al respecto? J. Frey, "Paulus und die Apostel. Zur Entwicklung des paulinischen Apostelbegriffs und zum Verhältnis des Heidenapostels zu seinen 'Kollegen'", en Becker / Pilhofer (eds.), *Biographie und Persönlichkeit des Paulus,* 192-227 (con abundante bibliografía), sugiere que 1 Tesalonicenses refleja un concepto más amplio de "apóstol" (199-201; sobre Hch 14,1.14, pp. 196-198); una teoría de la evolución del asunto es presentada de forma tabular en 211.

[328] *Metatithesthai,* "apartarse", puede tener el sentido de "desertar, abandonar"; Diógenes Laercio 7.166 emplea un nombre afín al referirse a Dionisio el Renegado (*ho metathemenos*), quien dejó el estoicismo para hacerse epicúreo (BDAG, 642); 2 Macabeos utiliza el mismo lenguaje al describir la apostasía de su antigua religión por parte de los judíos helenísticos (2 Mac 4,46; 7,24; 11,24). Véase Dunn, *Galatians,* 39-40; Martyn, *Galatians,* 108.

[329] Sobre la idea de que es irónica la reconvención de Pablo ("Estoy asombrado de que..."), véase particularmente Nanos, *Irony,* 39-51, quien se sirve de N. A. Dahl, "Paul's Letter to the Galatians: Epistolary Genre, Content and Structure", en Nanos (ed.), *Galatians Debate,* 117-142.

[330] "Desde Platón, los filósofos y otros consideraron el 'arte de la persuasión' como algo negativo e impropio. Por eso la retórica acabó siendo identificada con el engaño, la difamación e incluso con la brujería" (Betz, *Galatians,* 54-55).

[331] W. Foerster, *TDNT* I, 456; Betz, *Galatians,* 55 nn. 111, 112. El nombre equivalente (*areskeia*) tenía normalmente el sentido negativo de "obsequiosidad".

[332] Hay un claro vínculo en el pensamiento de Pablo entre 1,12 ("recibido por revelación [*apokalypsis*] de Jesucristo") y 1,16 (Dios tuvo a bien "revelar [*apokalypsai*] a su Hijo en mí, para que lo anunciase entre los gentiles").

guidor en predicador de la fe que antes quería destruir (1,23) y que esa misma revelación le había encargado darles a conocer el Evangelio ("entre los gentiles")[333] y proporcionado la única autorización que él había recibido o requerido para su predicación.

ii) Entrelazada con esta defensa y reivindicación de las credenciales apostólicas hay una descripción amarga pero cuidadosamente formulada de su relación con la jerarquía de Jerusalén (1,1–2,10). Aquí, en contraste con 1 Tesalonicenses, la lectura especular produce una imagen suficientemente clara de *las cuatro afirmaciones a las que, según parece, Pablo tuvo que responder* de manera franca, sin insinuaciones sutiles[334].

1) *La autoridad para la misión (apostolado) y el evangelio de Pablo derivaban de los apóstoles de Jerusalén como fuente directa o interpuesta.*

Pablo no pudo refrenar su rechazo de este aserto ya desde el primer renglón de su carta (1,1, citado *supra*). Para que no hubiera ninguna duda repitió con renovado énfasis su afirmación inicial: "El Evangelio predicado por mí no es de origen humano, porque no lo recibí ni aprendí de hombre alguno" (1,11-12).

2) *Pablo aprendió su evangelio en su visita a Jerusalén subsiguiente a su conversión, por lo cual la autoridad para su misión la recibió de aquellos apóstoles de Jerusalén o a través de ellos.*

Pablo es igualmente enfático en su rechazo: al recibir la revelación, "al punto, sin consultar a la carne ni a la sangre, ni subir a Jerusalén, donde estaban los apóstoles anteriores a mí..." (1,16-17). No fue hasta tres años después cuando volvió a Jerusalén; durante esa visita de quince días estuvo en compañía de Cefas, pero no vio a los demás apóstoles, salvo a Santiago, el hermano del Señor (1,18-19). El juramento añadido –"y en lo que os escribo, Dios me es testigo de que no miento" (1,20)– indica lo muy en serio que se tomaba Pablo las acusaciones dirigidas contra él y la importancia que daba a poner las cosas en claro[335]. Durante los catorce

[333] Cf. *supra*, § 25.3c-d.

[334] Véase el muy mencionado artículo de Barclay, "Mirror-Reading a Polemical Letter". Aunque estoy de acuerdo con buena parte de su hipótesis en este punto, Martyn confía más en que los indicios permiten a su habilidad reconstruir una versión muy completa del mensaje de los maestros" (*Galatians*, 120-126, 302-306 ["The Teacher's Sermon"]; cf. Sanders, *Paul*, 54-55). El intento es valioso, pero resulta un tanto perjudicial cuando le sirve de justificación para prescindir de algo de lo que dice Pablo y que implica el punto de vista de los maestros. Cf. *infra*, nn. 378, 391 y 398.

[335] Para una exposición más completa, especialmente de lo que el pasaje nos dice sobre la primera evolución de Pablo como cristiano, véase *supra*, § 25.5a y n. 187.

años siguientes (2,1), Pablo había permanecido fuera de contacto con Jerusalén, "personalmente desconocido de las iglesias de Judea" (incluida la jerosolimitana) y conocido solo por una reputación favorable (1,21-24).

3) *Pablo había reconocido depender de la jerarquía jerosolimitana y estar subordinado a ella yendo a Jerusalén a presentarle su evangelio y obtener la aprobación correspondiente. El supuesto resultado fue que el evangelio que ahora llegaba a los gálatas con la autorización de Jerusalén completaba y reemplazaba el evangelio paulino.*

Pablo tenía que responder aquí con más sutileza[336]. Él había subido a Jerusalén no porque lo hubieran llamado aquellos apóstoles, sino "movido por una revelación" (2,2); su autorización le vino, una vez más, del cielo. Es cierto que él les había "expuesto el evangelio que predicaba entre los gentiles", realmente preocupado por saber "si corría o había corrido en vano" (2,2). En otras palabras, reconocía que sin el refrendo de su evangelio por las autoridades de Jerusalén, su misión podría haber sido "en vano" (*eis kenon*), es decir, sin objetivo válido ni resultado efectivo[337]. Pero procede a dejar tres cosas claras:

- El intento de la facción tradicionalista jerosolimitana ("los falsos hermanos") de "obligar" a circuncidarse al creyente gentil Tito, que había subido con Pablo y Bernabé a Jerusalén, no obtuvo el apoyo de los apóstoles de allí.
- En refutación de quienes sostenían que los creyentes gentiles debían ser circuncidados, Pablo alega el reconocimiento formal y sello de aprobación dado a su misión por los apóstoles de Jerusalén; estos habían reconocido que su actividad entre los incircuncisos era equivalente al apostolado de Pedro entre los circuncisos (2,6-9)[338].
- Por otra parte, sus palabras podrían indicar a cualquier lector informado que el reconocimiento que él había otorgado a los apóstoles de Jerusalén en aquel tiempo (2,2: "los principales dirigentes"), y que todavía les dispensaban otros (2,6: los "tenidos por notables"; 2,9: los "considerados como columnas"), ya no podía él concedérselo (2,6:

---

[336] Para lo que sigue, véase § 27.3c, *supra*.

[337] La implicación es que, para Pablo, el Evangelio era hasta tal punto derivación y culminación del plan de Dios para Israel y a través de este pueblo que la falta de refrendo por parte de los apóstoles de Jerusalén lo habría convertido en letra muerta (*Dunn*, Galatians, 94-95; cf. Martyn, *Galatians*, 192-193).

[338] Pero es discutible si las palabras utilizadas en el acuerdo (2,8) constituían un reconocimiento formal del "apostolado" de Pablo, a diferencia del éxito concedido por Dios a su misión; véase *supra*, § 27 n. 176.

"no me importa lo que fuesen; Dios no hace acepción de personas"), presumiblemente a la luz del incidente de Antioquía y la incursión en Galacia.

4) *Pablo no había tenido apoyo en su posición contra Cefas (y Santiago) en Antioquía. En consecuencia, la autoridad que derivaba de Jerusalén, y que por ello contaba con el reconocimiento de la iglesia antioquena, debía ser reconocida también por las iglesias fundadas en la misión que se había organizado desde Antioquía.*

Aquí tropezaba Pablo con más de una dificultad. Porque si realmente los antioquenos habían aceptado las recomendaciones/exigencias de "los hombres de Santiago", en la línea trazada por Cefas, Bernabé y el resto de los creyentes judíos (como es más probablemente el caso)[339], entonces Pablo no podía negarlo, y toda su argumentación estaba en peligro de venirse abajo. La única alternativa era recordar el episodio desde la propia perspectiva (2,11-14) y reformular, desarrollándolo, el argumento que había utilizado (ineficazmente) contra Pedro en Antioquía (2,14-21).

iii) *Apologia pro evangelio suo.* Tan claro como es que Pablo sentía la necesidad de defenderse y exponer con algún detalle sus relaciones con Jerusalén, lo que realmente le interesaba era *defender, explicar y reafirmar el Evangelio* en respuesta al cual los gálatas habían llegado a la fe. La autodefensa de los caps. 1–2 no estaba motivada por el resentimiento ni por orgullo, sino por la estrecha ligazón existente entre el Evangelio para no judíos y su misión a los gentiles. La preocupación de Pablo se intensifica y su lenguaje se hace más agresivo al ver necesario reafirmar su evangelio: "Aun cuando nosotros mismos o un ángel del cielo os predicara un evangelio contrario al que os hemos predicado, ¡sea maldito!" (1,8, repetido para mayor énfasis en 1,9); a "los falsos hermanos", "ni siquiera por una hora cedimos sumisos, para salvaguardar para vosotros la verdad del Evangelio" (2,5); los apóstoles de Jerusalén "vieron que me había sido confiada la evangelización de los incircuncisos... y nos tendieron a mí y a Bernabé la mano en señal de comunión" (2,7-9); en Antioquía, Cefas "era reprensible" y "el resto de los judíos se le unieron en la hipocresía"; "no procedían con rectitud, según la verdad del Evangelio" (2,11-14).

Presumiblemente, para culminar las aserciones de la decisiva importancia de su evangelio, Pablo reafirmó lo que él consideraba su esencia

[339] Véase *supra*, § 27.6. ¿Había contado Pablo este episodio a los gálatas o lo habían sabido ellos antes de boca de los cristianos judíos tradicionalistas llegados a Galacia?

(2,16-21) antes de proceder a presentar un argumento más desarrollado para explicar el Evangelio según él lo entendía (caps. 3–4). Como ya hemos visto (§ 27.5), una de las principales cualidades del Evangelio, para Pablo, era que su recepción dependía de la fe; que solo a través de ella podía ser aplicado de una manera efectiva, es decir, a través de la aceptación del mensaje sobre Jesucristo y la respuesta de fe en Jesús (como Señor[340]) con adhesión a él. Cualquier otro requerimiento que comprometiera la sola demanda de "fe en Cristo" negaba de hecho la afirmación central del Evangelio de que Dios acepta solo a los creen en él, de que Dios puede reconducir a una correcta relación con él solo a los que se ponen en sus manos con el desvalimiento de la humanidad mortal (2,16). La percepción de que los códigos y normas (la Ley) servían para definir a otros (gentiles) como "pecadores" (2,17)[341] y constituían muros de separación (2,18)[342] que anulaban realmente la gracia de Dios (2,21) había sido para Pablo[343] como pasar de la muerte a la vida, un morir a la Ley como base de aceptabilidad para Dios y un vivir para Dios por medio de Cristo (2,19-20). Es esta declaración temática, tan hondamente enraizada en su propia experiencia, la que Pablo procede a desarrollar y argumentar de manera más pormenorizada.

c. Una exposición más completa del evangelio de Pablo (Gál 3,1–5,12)

Las noticias recibidas de Galacia habían dado a Pablo una idea bastante nítida de lo que sus convertidos gálatas habían oído predicar a los misioneros llegados posteriormente allí, y también de lo persuasivos que

[340] Pero el señorío de Jesús no es sacado mucho a relucir, y menos aún subrayado en Gálatas; aparte del saludo inicial (1,3) y la despedida de cierre (6,18), *kyrios* se aplica a Jesús solo en 1,19, 5,10 y 6,14. ¿Debemos ver en esto otro indicio de que, a la luz de las desmesuradas expectativas de los tesalonicenses (véase *supra,* en n. 237), Pablo modificó en alguna medida su lenguaje y sus temas destacados?

[341] Sobre 2,17 véase *supra,* § 27 n. 260.

[342] La imagen es la de la Ley como muro de separación entre justo y pecador, entre judío y gentil, como en *Arist.,* 139-142 y Ef 2,14 (*mesotoichon,* muro divisorio"); cf. Is 5,2.5. Si Pablo hubiera animado a los gentiles a observar las leyes sobre la compañía en la mesa, habría levantado aquello mismo que él quería demoler: "la observancia de la Ley a través de la cual fueron establecidas las fronteras entre Israel y los *goyim"* (U. Wilckens, "Zur Entwicklung des paulinischen Gesetzesverständnis": *NTS* 28 [1982] 154-190; cf. Martyn, *Galatians,* 256).

[343] No se debe minusvalorar el hecho de que Pablo habla aquí (2,18-21) con la intensidad de la experiencia personal de un despertar acompañado de una reorientación total, por más que él hubiera querido que su experiencia se leyera como típica de la llegada a la fe equiparable a un pasar de la muerte a la vida; también la destrucción de la Ley entendida como "muro divisorio" era parte de esa experiencia (n. 342).

estos habían sido en convencerlos de que debían circuncidarse. Tras un estallido inicial de indignación, y después de hacer su propia apología, Pablo procede a considerar los asuntos siguientes:

i) *La importancia de su experiencia del Espíritu de Dios* (3,1-5). Puesto que él mismo situaba en la experiencia inicial de su llamada el origen de su misión e interpretación del Evangelio (1,15-16; 2,18-20), ahora Pablo, en su argumentación doctrinal, se refiere de inmediato a la equivalente experiencia de los gálatas. Podía confiar en que esos creyentes entenderían de qué les hablaba, porque estaban en condiciones de recordar lo vívidamente (*proegraphē*) que Cristo crucificado les había sido presentado ante sus ojos (3,1)[344]. Y, lo que era más importante, Pablo sabía, juzgando por el éxito de su evangelización, que ellos recordarían haber experimentado su total aceptación por Dios al permitírseles compartir su Espíritu Santo[345], y que lo habían obtenido simplemente por "escuchar con fe", no por observar requerimiento alguno de la Torá (3,2-5)[346]. Era este éxito, después de todo, lo que había resultado tan persuasivo para los apóstoles "columnas" en Jerusalén (2,7-9)[347].

Este repetido hincapié en la experiencia tiene importantes corolarios teológicos. Pablo entendía que su evangelio estaba *enraizado en la experiencia,* la suya y la de los demás. Aquí hay ejemplos manifiestos del poder creativo y transformador de una viva experiencia espiritual. No se prestaba fácilmente a ser catalogada en el lenguaje y las categorías de las tradiciones ya existentes. Más bien, como la lava fundida de una erupción vol-

---

[344] BDAG, 867; Betz, *Galatians,* 131.

[345] "Esta recepción del 'Espíritu' es el dato principal de las iglesias cristianas en Galacia" (H. D. Betz, "Spirit, Freedom, and Law: Paul's Message to the Galatian Churches": *SEA* 39 [1974} 145-160; véase también D. J. Lull, *The Spirit in Galatia: Paul's Interpretation of* Pneuma *as Divine Power* (Chico: Scholars, 1980), cap. 3; C. H. Cosgrove, *The Cross and the Spirit: A Study in the Argument and Theology of Galatians* (Macon: Mercer University, 1988). El contenido de esta experiencia del Espíritu está indicado en 3,5 y 4,6; véase también § 27, en n. 125, *supra.*

[346] La expresión *akoē pisteōs* es ambigua. La mayoría de los estudiosos prefieren interpretar *akoē* en el sentido de "lo que es oído", "mensaje" (BDAG, 36); de ahí "creyendo lo que habéis oído" (NRSV, NIV, NJB), "creyendo el mensaje del Evangelio" (REB) o "como resultado de un mensaje que suscitó (solo) fe" (BDAG); cf. Martyn, *Galatians,* 286-289. Pero, en el paralelo más cercano, Pablo destaca la importancia de "oír" (Rom 10,14-18), y debía de tener bien presente la interpretación hebrea de la escucha atenta y obediente (Rom 1,5; 15,18; 2 Cor 10,5; *hypakoē,* "obediencia", y *akoē* proceden de la misma raíz, *akouō,* "oír"; de ahí también Gál 4,21); véase asimismo S. K. Williams, "The Hearing of Faith: *AKOĒ PISTEŌS* in Galatians iii": *NTS* 35 (1989), 82-93: "'el oír de fe', ese 'oír' que los cristianos llaman *fe*" (90).

[347] Véase § 27.2b y 27.3d-e, *supra.*

cánica arranca viejas superficies y abre nuevos canales, así la fuerza de una fusión de experiencias violentaba el lenguaje y los patrones de vida, constituyendo nuevas formas y expresiones. El evangelio de Pablo no era solo ni principalmente una serie de afirmaciones teológicas deducidas de la historia de Israel o de las Escrituras, ni tampoco de su conocimiento de Jesús, sino, especialmente para él, el Evangelio estaba enraizado en una experiencia del Dios vivo revelado a través de Jesús el Cristo y en su designio para la humanidad de un modo personal y transformador.

ii) *El correcto entendimiento de la Escritura.* Pero la convicción de Pablo respecto al Evangelio no tenía como única base la experiencia. Tras apelar a la experiencia de los gálatas, Pablo procede de inmediato a desarrollar su argumentación explicando un pasaje y tema clave de las Escrituras de su pueblo. Aunque el desarrollo de la argumentación era probablemente en respuesta a exposiciones con base escriturística efectuadas por los otros misioneros en Galacia, no deja de ser cierto que Pablo daba la mayor importancia a una base escriturística para su propio entendimiento del Evangelio. Si hubiera sido incapaz de montar tal argumentación, una argumentación creíble, al menos para sus entrenados ojos de antiguo fariseo, ¿qué habría hecho? o ¿qué habría hecho con la "revelación" que había recibido? Esas preguntas, sin embargo, no tienen en realidad sentido, puesto que era precisamente la relación entre su experiencia (y conocimiento) de Jesús el Cristo y su bien fundada comprensión de la Escritura judía lo que resultaba tan irresistible para Pablo[348].

Como ya ha hemos indicado, los nuevos misioneros llegados (¿de Antioquía o directamente de Jerusalén?) se aprovecharon de que los gálatas se habían convertido a lo que todavía era en esencia una secta judía, la secta mesiánica del Nazareno. Aparte de todo lo demás, era el Dios de Israel el que Pablo predicaba a no judíos. Jesús no podría haber sido predicado como "Cristo" en un contexto gentil sin alguna explicación de ese nombre/título, o al menos sin completarlo para hacerlo más inteligible: Jesús, Mesías de Israel. ¿No iba la impresionante presentación de Jesús como muerto en la cruz (3,1) acompañada o complementada por alguna explicación de por qué había sido crucificado? Para que la experiencia de aquellos creyentes fuera entendida como experiencia del "Espíritu", probablemente hizo falta alguna instrucción sobre las Escrituras de Israel. Teniendo esa base sobre la que construir, los nuevos misioneros podrían haber pasado

[348] Este era uno de los puntos en los que Pablo coincidía con los misioneros llegados después a Galacia: que el Evangelio estaba en continuidad con las Escrituras y las completaba (plenamente).

al obvio corolario: si habéis llegado tan lejos en la aceptación de la herencia de Israel, recorred ya la totalidad del camino y uníos a los herederos de Abrahán siendo circuncidados como él lo fue[349]. Solo así –habrían insistido– podrán los gálatas afirmar legítimamente que tienen parte en los bienes prometidos a los descendientes de Abrahán[350].

Es importante darse cuenta de que Pablo se mostraba de acuerdo con el punto central en el argumento planteado así a los gálatas: su nueva situación ante Dios podía/debía ser definida como "hijos/semilla de Abrahán", "herederos" de las "promesas" hechas a Abrahán[351], y lo esencial del nuevo estatus era su participación en "la bendición de Abrahán" (3,14). Para Pablo, sin embargo, alcanzaban esa nueva condición los que *creían*: era un estatus que podía ser definido como *hoi ek pisteōs*, "aquellos cuya identidad proviene de la fe, que creen como creyó Abrahán"[352].

---

[349] La exposición clásica de la idea de que fueron los otros misioneros los que introdujeron el discurso sobre la semilla de Abrahán –que las bendiciones a él prometidas lo eran a sus descendientes (Israel, los judíos)– es de C. K. Barrett, "The Allegory of Abraham, Sarah, and Hagar in the Argument of Galatians" (1976), en *Essays on Paul* (Londres: SPCK, 1982), 154-170 (especialmente 159-165); también *Freedom and Obligation* (Londres: SPCK, 1985), 22-24; ahora considerablemente desarrollada por Martyn, *Galatians* (véase n. 334, *supra*), seguido por Murphy-O'Connor, *Paul*, 196-198.

[350] El argumento de ellos cobra sabor con la reprensión de Eleazar al prosélito incircunciso Izates, al encontrarlo leyendo la Ley de Moisés: "En tu ignorancia, rey Izates, eres culpable de la mayor ofensa contra la Ley y, en consecuencia, contra Dios. Porque no debes limitarte a leer la Ley, sino que estás aún más obligado a hacer lo que se manda en ella. ¿Cuánto tiempo seguirás aún incircunciso? Si no has leído la ley concerniente a esta cuestión, léela ahora, para que conozcas la impiedad que estás cometiendo" (Josefo, *Ant.*, 20.44.45). El proceso normal es el indicado por Trifón, que insta a Justino: "Primero hazte circuncidar; luego (como se ordena en la Ley) guarda el sábado, las fiestas y las lunas nuevas del Señor; en suma, haz todo lo que está escrito en la Ley y luego, quizá, alcanzarás misericordia de Dios" (*Diál.*, 8.4).

[351] "Hijos/semilla de Abrahán: 3,7.29; 4,22.30. Herencia de la bendición prometida a Abrahán: 3,8-9.14.16-18.22.29; 4,7.23.28.30.

[352] *Ek pisteōs* es una expresión clave en la exposición del cap. 3: 3,7.8.9.11.12.22.24 (también 5,5); es claramente paralela a *dia pisteōs* (3,14) y, obviamente, en esos pasajes desarrolla el *ek pisteōs* de 2,16. Nótese de nuevo que *pistis* en 3,7 denota confianza como confió Abrahán (3,6), no como confió Cristo (¿o fue Cristo justificado por la fe?). El intento de R. B. Hays, *The Faith of Jesus Christ: The Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11* (Grand Rapids: Eerdmans, ²2002), 170-173, 176-177, de argüir que con *hoi ek pisteōs* de 3,7 no se traza ningún paralelo entre la fe de Abrahán y la de los gálatas, me parece francamente increíble (cf. Rom 4); la Escritura predica el Evangelio de que Dios "justificará a las naciones *ek pisteōs*" (3,8, con referencia a Gn 12,3 y 18,18) y concuerda con la consideración de Abrahán por Dios como justo en cuanto creía (3,7, en referencia a Gn 15,6). Martyn sostiene que *pistis* en 3,7 incluye una referencia a "la fe de Cristo plasmada en su muerte", pero nada indica que la "fe" en cuestión sea diferente de la fe de Abrahán (llama la atención que Martyn no haga hin-

La exposición de Pablo se centra en tres textos del Génesis que aclaraban la modalidad de esa relación, el alcance de la bendición y los medios por los que los no judíos podían ser incorporados a la semilla de Abrahán.

1. Gn 15,6: "Abrahán creyó en Dios, y ello le fue reputado por justicia" (3,6). La fe de Abrahán fue fundamental para la adecuada relación con Dios. Por eso, su fe es lo que caracteriza la relación que Dios estableció con él y que prometió mantener con su semilla. En consecuencia, "los *ek pisteōs*" son "hijos de Abrahán", que han creído como él creyó (3,7)[353].

2. Gn 12,3/18,8: "En ti serán bendecidas todas las naciones" (3,8). Este tercer elemento de la promesa hecha a Abrahán[354] lo describe Pablo como "evangelio". Lo hace porque la promesa anticipa que el propósito de Dios era justificar a las naciones/los gentiles y hacerlo del mismo modo, *ek pisteōs* (3,8-9).

En este punto inserta Pablo un paréntesis que ha originado no poca confusión (3,10-14). Consiste en una breve explicación del tema de la bendición divina, en contraste con la maldición de Dios[355]. La cuestión básica parece ser que la Ley/Torá no debe ser vista como el medio por el que se realiza la promesa de la bendición a las naciones. La maldición ha demostrado ser el lenguaje más natural y los inevitables términos de la Ley (3,10); esta

capié en este sentido más pleno de *pistis* en 3,8 [300]); B. W. Longenecker, *The Triumph of Abraham's God: The Transformation of Identity in Galatians* (Edimburgo: Clark, 1998), igualmente evita el decisivo nexo de 3,6-8 (95-115); véase § 27 n. 289, *supra,* y la exposición completa de mi argumento: "*EK PISTEŌS:* A Key to the Meaning of *PISTIS CHRISTOU*", en J. R. Wagner (ed.), *The Word Leaps the Gap,* R. B. Hays Festschrift (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), 351-366.

[353] Posteriormente, Pablo explicó con detalle este pasaje en Rom 4; ya he indicado lo importante que era en el concepto tradicional que de sí mismos tenían los judíos (§ 27.4b, *supra*); véase mi *Galatians,* 159-161.

[354] Tres fueron los elementos de esa promesa: semilla (Gn 13,16; 15,5; 17,2-4.19; 18,18; 22,17; 26,4), tierra (12,7; 13,14-17; 15,18-21; 17,8; 26,3) y bendición a las naciones (12,3; 18,18; 22,18, 26,4). La promesa de la semilla era obviamente el elemento fundamental en la disputa de Pablo con los otros misioneros. La promesa de la tierra era también importante (¡todavía lo es en la política del Próximo Oriente!) y ya había sido explicada del modo en que Pablo lo iba a hacer en Rom 4,13 (cf. Eclo 44,21; 2 *Bar* 14,13; 51,3; véase también mi *Romans,* 213). Pero el tercer elemento había quedado un tanto relegado en el pensamiento judío; cf. J. R. Wisdom, *Blessing for the Nations and the Course of the Law; Paul Citation of Genesis and Deteuronomy in Gal. 2.8-10* (WUNT 2.133; Tubinga; Mohr Siebeck, 2001), 36-42.

[355] Véase Wisdom, *Blessing for the Nations.* El tema era quizá parte de la predicación de los otros misioneros (C. K. Barrett, *Paul: An Introduction to His Thought* [Londres: Chapman, 1994], 31; Martyn, *Galatians,* 325).

se refiere a comportamientos no a fe, y es a través de la fe como cada uno alcanza la justificación (3,11-12); la maldición de la Ley quedó extinguida con Cristo en la cruz (3,13), por eso la bendición de Abrahán podía llegar, en Cristo Jesús, a quienes recibieran el Espíritu prometido a través de la fe (3,14). Dejando a un lado los precisos detalles de la exposición de Pablo[356], lo más destacado de su argumento es la explicación de "la bendición de Abrahán" prometida a "todas las naciones": que Dios justifica a los gentiles (gálatas y otros) del mismo modo que justificó a Abrahán; por eso, con absoluta razón han de ser llamados "hijos de Abrahán" todos los *ek pisteōs.*

3. Gn 13,15/17: "...y a tu semilla" (3,16). La promesa fue a Abrahán y su semilla (*sperma*). Aquí entra Pablo en un juego de palabras bastante esmerado, aprovechando que la palabra utilizada, *sperma,* es singular, lo cual le permite referirla directamente a Cristo, el principal descendiente de Abrahán (en lo tocante a la promesa hecha al patriarca). Pablo no pretendía negar que *sperma* era un nombre colectivo y podía ser traducido perfectamente como "descendencia" o "descendientes" (que lo sabía se desprende de 3,29). Pretendía más bien indicar cómo lograr la bendición de Abrahán en su alcance pleno: si la promesa a su semilla incluía la bendición a todas las naciones", entonces "todas las naciones" bendecidas eran *de facto* semilla de Abrahán, y era así por el hecho de que todos los creyentes (gentiles y también judíos) estaban incorporados a Cristo, la semilla preeminente[357]. Y puesto que la promesa (a Abrahán) ya se había mostrado efectiva a través de la fe –entrando realmente los gálatas gentiles en esa bendición–, la Ley había pasado a ser irrelevante para el cumplimiento de la promesa y su Evangelio (3,17-18).

---

[356] Para una exposición más completa, véase Dunn, *Galatians,* 180; íd., *Theology of Paul,* 361-362, 374, 153, 225-227; íd., *The New Perspective on Paul,* (2005) 38-41, (2008) 41-44 (con bibliografía). Sobre el *puzzle* de 3,10, nótese el argumento de Grindheim: "Si la implícita acusación de Pablo sobre los pecados del pueblo de la alianza es dependiente de Jeremías, esto significa que, como él, Pablo encontró un error fundamental de ese pueblo: falta de confianza en el Señor y falta de lealtad a él. Después de la venida de Cristo, el pecado de deslealtad se manifestaba como falta de fe en Jesús" ("Apostate Turned Prophet", 564).

[357] Como colectivo singular, el nombre "semilla" era inherentemente ambiguo e inducía a hacer algún juego retórico con la identidad de la "semilla". Aunque la literatura rabínica no identifica la semilla de Abrahán con el Mesías (Str-B 3.553), el obvio vínculo entre la semilla de David (¡entendida en singular en 2 Sm 7,12-14!) y la semilla de Abrahán (vínculo sugerido por Sal 89,3-4) invitaba naturalmente a una interpretación mesiánica a muchos más maestros judíos que Pablo (M. Wilcox, "The Promise of 'Seed' in the New Testament and the Targumim": *JSNT* 5 [1979] 2-30; F. F. Bruce, *Commentary on Galatians* [NIGTG; Grand Rapids: Eerdmans, 1982], 173). Véase también mi *Galatians,* 183-185.

Una cuestión interesante es si Pablo habría desarrollado este argumento de no haber insistido los cristianos judíos en que los creyentes gentiles gálatas debían circuncidarse para ser verdadera semilla de Abrahán y así herederos de los bienes prometidos a Abrahán y su descendencia. La notable artificiosidad (al menos para el lector moderno) del argumento paulino se debe seguramente a la necesidad en la que se vio Pablo de contrarrestar como fuera la predicación de los otros misioneros, que estaba socavando el Evangelio tal como él lo entendía. Fundamentales para el evangelio paulino eran sus tres componentes: justificación por la fe (como Abrahán); experiencia del don del Espíritu de Dios (la bendición prometida a Abrahán); hallazgo de una nueva identidad "en Cristo" (la semilla de Abrahán). Poder utilizar en estos términos textos del Génesis tan esenciales para la identidad de Israel era de indescriptible importancia para Pablo.

iii) *Entonces, ¿por qué la Ley?* (3,19–4,11). Habiendo explicado que la Ley era irrelevante para la promesa/el Evangelio, Pablo debió de creer necesario reafirmar lo que, a su entender, era la finalidad de la Ley. Esto se debía seguramente a que los otros misioneros habían insistido en hacer ver a los gálatas, como Eleazar a Izates[358], que era una gran impiedad reclamar parte en la herencia de Israel sin observar la Ley que Dios había dado a su pueblo.

Los términos de la respuesta de Pablo son también en este caso muy debatidos. Una fuerte tradición de estudios al respecto ve en el lenguaje de Pablo (3,19-24) indicios de una profunda antipatía hacia la Ley y rechazo de ella; simplemente aumentó el pecado (3,19); no tenía origen divino (3,19); no era capaz de vivificar (3,21), pero tenía poder de aprisionar, como el pecado (3,22-24)[359]. Sin embargo, a mi entender, esa interpretación no capta el pensamiento paulino. ¿Cómo podía él, un judío, negar el claro testimonio de sus Escrituras de que Dios había dado la Ley a través de Moisés para instruir y dirigir al pueblo de Israel? En mi opinión, lo que pretendía Pablo era más bien demostrar que la Ley, como parte integral en la relación de Dios con su pueblo, Israel, era *complementaria* del propósito divino tal como había sido revelado en las promesas a Abrahán, en vez de directamente antitética a él.

---

[358] Véase n. 350, *supra*.

[359] Cf., por ejemplo, los citados en mi "Was Paul against the Law?", en *The New Perspective on Paul,* (2005) 261-263, (2008) 267-269, y nn. 10, 12-16. Una connotación negativa en este pasaje –la indicación de la ausencia de Dios al elaborar la Ley (¡como si se hubiera legislado contra su voluntad!) es fundamental en la interpretación que hace Martyn del conjunto de Gálatas, algo que su repetida referencia al pasaje (es decir, su interpretación de él) deja percibir con nitidez (*Galatians,* especialmente 28, 36, 356-358, 364-370).

Yo leo esos mismos versículos de manera distinta:

- 3,19: la Ley "fue añadida" (*prosetethē*), es decir, por Dios (pasiva divina), no para anular ni matizar la promesa original (3,15), sino con un fin diferente.
- 3,19: la Ley fue promulgada "en razón de" (*charin*) las transgresiones, esto es, con el fin de ofrecer algún remedio para ellas, proporcionando el sistema sacrificial con el que poder expiarlas[360].
- 3,19: la Ley fue promulgada por medio de los ángeles (*diatageis di' angelōn*), o sea, por Dios (¿quién si no?), acompañado de ángeles[361], y "por la mano del (preeminente) mediador (Moisés)"[362], mientras que la promesa fue hecha inmediatamente por Dios y directamente a Abrahán.
- 3,21: el propósito de la Ley no fue nunca "vivificar", pues solo la promesa expresada por Dios mismo podía hacer eso[363]; por implicación, el papel de la Ley era ordenar la vida[364], no vivificar, de modo que las dos (promesa y Ley) no pueden ser presentadas como antagónicas[365].

---

[360] *Charis*, "en razón de", tiene, si acaso, un sonido positivo (LSJ, *charis* VI.1); sin conocer Rom 5,20 (¡aún no escrito!), los destinatarios de Gálatas difícilmente podían leer la frase en el sentido de "para provocar o producir" transgresiones (como hacen Betz, *Galatians*, 163-167; Barrett, *Paul*, 81; Martyn, *Galatians*, 354-355).

[361] La traducción que hace Martyn de *dia* ("por" [ángeles]) es tendenciosa (*Galatians*, 356-357). Más probablemente, la alusión es a los ángeles, de los que popularmente se pensaba que habían acompañado a Dios en el Sinaí (LXX Dt 33,2; *Jub* 1,29-2,1; Filón, *Som.*, 1.143; Josefo, *Ant.*, 15.136; *ApMo*, prefacio). Véase también T. Callan, "Pauline Midrash: The Exegetical Background of Gal. 3,19b": *JBL* 99 (1980) 549-567. La idea era familiar a otros escritores del NT (Hch 7,38.53; Heb 2,2); el lenguaje se asemeja al de Hch 7,35 (*eis diatagas angelōn*) y Heb 2,2 (*di' angelōn*), y nunca se les habría ocurrido a esos escritores que tal lenguaje pudiera constituir una negación (por medio de ángeles) del origen divino de la Ley.

[362] "Por la mano de" es un modismo semítico = "mediante" (*TDNT* IX, 430-431) y probablemente refleja la frase de Lv 26,46. Betz señala que "por la mano de Moisés" pasó a ser casi una fórmula en los LXX (*Galatians*, 170). Véase Longenecker, *Galatians*, 140-143.

[363] "El verbo 'vivificar', en su empleo más bien bíblico, siempre hace referencia a una acción que corresponde exclusivamente a Dios (2 Re 5,7; Neh 9,6: Job 36,6; Sal 71,20; *José y Asenet*, 8,3.9; 12,1; 20,7; *Arist.*, 16; Jn 5,21; Rom 4,17; 1 Cor 15,22) o a su Espíritu, un uso especialmente neotestamentario (Jn 6,63; Rom 8,11; 1 Cor 15,45; 2 Cor 3,6; 1 Pe 3,18" (Dunn, *Galatians*, 192-193).

[364] La implicación viene del verbo utilizado en 3,19: la Ley fue "promulgada (*diatageis*) por medio de los ángeles"; *diatassō* tiene el sentido de "dar instrucciones (detalladas) de lo que hay que hacer" (BDAG, 237-238).

[365] Véase mi *Galatians*, 192-193. La posible confusión trae sus raíces de Lv 18,5 ("El que los guarde [los mandamientos de Dios], por ellos vivirá", texto aludido en 3,12), que inicialmente hacía referencia a la manera en que había que vivir dentro del pueblo de la alianza, como se desprende claramente del texto paralelo Dt 30,19-20 y

- 3,23-25: la ley tenía la función temporal de "proteger" a Israel en la época en la que "todo estaba bajo el poder del pecado", y puso límites (*ephrouroumetha*)[366] y disciplina como un *paidagōgos*[367], hasta que hubo llegado el tiempo de la madurez, hasta la venida de Cristo, el cumplimiento de la promesa y la percepción plena de que la justificación (tanto del gentil como del judío) es *ek pisteōs.*

Entiendo que solo así, mediante este sutil argumento, podía esperar Pablo contrarrestar los argumentos muy admisibles y convincentes y de los nuevos misioneros. Rechazando directamente la Ley se habría puesto en manos de sus oponentes. Su rechazo habría sido muy fácil de presentar como vituperable, puesto que era obvio para todo el que respetase las Escrituras de Israel que la Ley tenía un origen y un propósito divinos. A menos que Pablo pudiera demostrar que él atribuía sinceramente a Dios el origen y el propósito de la Ley, su respuesta a los otros misioneros no habría suscitado más que descalificaciones[368].

Sigue una larga conclusión (3,26–4,11). Pablo reitera su idea central: "por medio de esta fe" todos (los que creen) son "hijos de Dios en Cristo Jesús" (3,26). Pero la reiteración lleva el argumento un paso más adelante: los *ek pisteōs/dia pisteōs* no solo son hijos de Abrahán, sino también "hijos de Dios". Esta es una ingeniosa manera de conectar los temas "Israel, hijo de Dios"[369] y "Cristo, hijo de Dios": creer como Abrahán creyó es ser hijo de Abrahán y, por tanto, de Israel; ser en Cristo es ser semilla de Abrahán, hijo de Dios. Esencial importancia reviste el ser en Cristo: es lo que relativiza todas las distinciones de raza, clase y sexo y proporciona la base única y definitiva para las relaciones de los que son "en Cristo"[370]. Los griegos

del comentario más antiguo a Lv 18,5, Ez 20,5-26; véase también mi *The New Perspective on Paul* (2005) 66-67, (2008) 73-75.

[366] El sentido principal de *phroureō* es "guardar, vigilar" (como en otros tres casos dentro del NT: 2 Cor 11,32; Flp 4,7; 1 Pe 1,5); en suma, mantener una custodia protectora (cf. mi *Galatians,* 197-198).

[367] *Paidagōgos* hacía referencia (usualmente) al esclavo que llevaba y traía a un niño de la escuela (BDAG, 748). Ese cometido, aunque a veces despreciado, era esencialmente positivo: proteger y guardar al niño y proporcionarle instrucción y disciplina, llegado el caso. Véase especialmente D. J. Lull, "'The Law Was Our Pedagogue': A Study of Galatians 3:19-25": *JBL* 105 (1986) 481-498; N. H. Young, *"Paidagōgos:* The Social Setting of a Pauline Metaphor": *NovT* 29 (1987) 150-176.

[368] Véase mi *Theology of Paul,* § 6.

[369] Sobre Israel como hijo de Dios, véase especialmente Éx 4,22; Jr 31,9; Os 11,1; también, por ejemplo, Dt 14,1; Is 43,6; Os 1,10 (véase también mi *Christology,* 15).

[370] Gál 3,28 (o 26-28) es considerado casi universalmente como una fórmula bautismal. Véase también Fiorenza, *In Memory of Her,* cap. 6.

que han creído en Cristo no tienen por qué sentirse inferiores o en desventaja con respecto a los judíos de nacimiento (3,27-29).

Una vez más, Pablo se apresura a aclarar que él no rechaza la afirmación de Israel de su relación especial con Dios (4,1-7)[371]. Es simplemente que Israel y los misioneros judíos llegados a Galacia están "detrás de los tiempos". Israel es todavía "heredero" de las promesas, pero es como un niño o un adolescente que aún no ha alcanzado la mayoría de edad; como tal, Israel (y los misioneros) "no es diferente de un esclavo", como todos los que pertenecen a "este mundo perverso" (1,4), que viven "esclavizados bajo las fuerzas elementales (*stoicheia*) del mundo" (4,1-3)[372]. Pero el tiempo del cumplimiento ha llegado con la venida de Cristo, Hijo de Dios, que ha abierto el camino desde la esclavización juvenil bajo la Ley a la condición de hijos maduros. Con otros creyentes en Cristo, los gálatas comparten esa condición tras recibir el don divino del Espíritu del Hijo, que clama: "¡*Abba*! ¡Padre!", de modo que ya no son esclavos, sino hijos (4,4-7)[373].

En otro tiempo, los gálatas vivían esclavos de "seres que por naturaleza no son dioses" (4,8)[374]. Pero si ahora vuelven la espalda a la promesa cumplida del Espíritu y se dejan persuadir de que deben observar los sábados y días festivos como está prescrito[375], retrocederán simplemente

[371] La importancia de este pasaje no es percibida por Martyn y los que le siguen (Longenecker, *Triumph*, 46), dado que presupone claramente un proceso con transición de carácter histórico (que pueda ser llamado "historia de salvación" o no, carece aquí de relevancia), durante el cual Israel pasa por las fases de niñez y adolescencia pero *es, sin embargo, heredero*. Resulta fácil confundirse, dado que Pablo agrupa a judíos y gentiles no creyentes en la condición de esclavos, con la Ley funcionando de hecho como una de las "fuerzas elementales". Véase mi *Galatians ad loc.*, e *infra*, nn. 373 y 402.

[372] Sobre las *stoicheia* véase mi *Colossians and Philemon*, 149-150, y bibliografía allí; véase también M. C. de Boer, "The Meaning of the Phrase *ta stoicheia tou kosmou* in Galatians": *NTS* 53 (2007) 204-224.

[373] La presencia aquí de un eco de motivos y temas del Éxodo, particularmente en el contraste entre la condición de esclavo y la de hijo, está bien argumentada por S. Keesmaat, *Paul and His Story: (Re)interpreting the Exodus Tradition* (JSNTS 181; Sheffield: Sheffield Academic, 1999), cap. 5.

[374] Witulski ve aquí y en las *stoicheia* referencias al culto imperial (*Adressaten*, 128-152) y elabora la hipótesis de que Gál 4,8-20 era originalmente una carta separada escrita a Galacia meridional y que no fue combinada con el resto de Gálatas hasta que un redactor pospaulino tomó esa iniciativa, pero véase n. 372.

[375] Pablo alude a un ulterior aspecto de *ioudaïzein* ("vivir como un judío") en el que, al parecer, los otros misioneros habían insistido al predicar a los gálatas, pero que sin esa alusión habría pasado inadvertido: la importancia de observar el sábado y las fiestas que marcaban el calendario judío, una parte importante de la piedad según la Torá; para detalles, véase Dunn, *Galatians*, 227-229; íd., "Echoes of Intra-Jewish Po-

a esa edad pasada, la del confinamiento y la esclavitud (4,9-10). Este pensamiento y perspectiva exasperaba a Pablo y le llenaba de temor (4,11).

iv) *Evocaciones personales y muestra de valentía* (4,12–5,1). Completa ya su argumentación principal, Pablo no puede refrenarse de personalizar la exposición. Recuerda a los destinatarios de la carta los lazos de afecto que le habían unido a ellos desde el principio (4,12-15). Deben reconocer también que eran más diversos los motivos de los otros misioneros: estos empezaban por negar lo que era obvio para Pablo y debía serlo también para sus convertidos; querían "aislar" (*ekkleisai*) (4,17) a los creyentes gálatas, negar que eran ya herederos de la promesa, para provocar un celo (*zēloute*) como el de los más celantes entre los convertidos al judaísmo[376], muy diferente del celo maternal de Pablo por llevarlos a una plena conformidad con Cristo (4,19)[377].

La honda preocupación y el temor de Pablo se hacen patentes en su pronta disposición a ofrecer una lectura del tema de los hijos de Abrahán que va a contrapelo de los textos del Génesis (4,21-24), probablemente, como ya he indicado, en respuesta a afirmaciones de los nuevos misioneros de que la herencia de Abrahán pasaba a su hijo Isaac y continuaba desde él[378]. En la réplica de Pablo, el punto básico es su observación de que hay dos tipos de entronque filial con Abrahán: uno definido por la esclavitud, el otro por la promesa. Cabeza de cada uno de ellos son el hijo de Agar, la joven esclava (Ismael), e Isaac, el hijo prometido a Abrahán y na-

lemic in Paul's Letter to the Galatians": *JBL* 112 (1993) 459-477, reeditado en *The New Perspective,* cap. 9; Martyn, *Galatians,* 414-418; referencias en Schnelle. *History,* 102-103). Menos probable es la sugerencia de Witulski de una alusión al calendario de fiestas del culto imperial (*Adressaten,* 158-168), ya que en el contexto de Gálatas es mucho más probable una referencia a fiestas judías (la ausencia de una mención concreta de los sábados no es decisiva contra esa referencia).

[376] Véase mí *Galatians,* 238-239, y "Echoes", 235-238.

[377] Aquí, el proceso de salvación (véase mi *Theology of Paul,* § 18) está vivamente expresado en una llamativa variación sobre la imagen del alumbramiento de un niño, una personalización de los dolores de parto que traen la nueva era (cf. Mc 13,8; Rom 8,22-23; Col 1,24). Véase también B. R. Gaventa, "The Maternity of Paul: An Exegetical Study of Galatians 4,19", en R. T. Fortna / B. R. Gaventa (eds.), *Studies in Paul and John,* J. L. Martyn Festschrift (Nashville: Abingdon, 1990), 189-201; cf. Martyn, *Galatians,* 42-51; Roetzel, *Paul,* 50-52.

[378] Véase n. 349. Sobre el uso del contraste de Isaac/Ismael particularmente en el judaísmo rabínico, véase Longenecker, *Galatians,* 200-206. Es menos claro que los otros misioneros hubieran identificado a los creyentes gálatas con Ismael (Barrett, "Allegory", 161-162; Martyn, *Galatians,* 434), sobre todo porque Ismael estaba ya circuncidado antes del nacimiento de Isaac (Gn 17,23).

cido de Sara. Agar representa el monte Sinaí[379] y por eso también la Jerusalén actual[380], identificada con la alianza sinaítica, la Torá (4,24-25)[381]. En contraste con la esclavitud tipificada por Agar, Sara representa la libertad, "la Jerusalén de arriba", los hijos de la promesa, nacidos según el Espíritu (4,26-29)[382].

Esta lectura[383], menos polémica de lo que parece con arreglo a la hermenéutica de la época[384], no habría sido tan mortificante para los otros misioneros como la coda con la que Pablo concluye sus consideraciones sobre las dos alianzas. Arranca de la tradición de que Ismael, mayor que Isaac, hizo rabiar a este o se burló de él (LXX Gn 21,9), y ve en ello una prefiguración tipológica de la pugna judía contra el Evangelio dirigido a los gentiles (4,29). Y es tal la angustia e irritación de Pablo por lo que estaba sucediendo en Galacia que cita las airadas palabras de Sara (4,30): "Echa fuera a la esclava y a su hijo, porque el hijo de la esclava nunca heredará con el hijo de la libre" (Gn 21,10). Es, naturalmente, una invitación dirigida a las iglesias de Galacia a rechazar y expulsar de ellas a los misioneros tradicionalistas. Y aunque el uso del versículo por Pablo podría ser interpretado como una anticipación e incluso validación del posterior antise-

---

379 La visión paulina del punto de conexión ("Agar-Sinaí") se ha sustraído hasta ahora a toda elucidación (*Galatians,* 251-252).

380 Para Martyn, esta referencia a Jerusalén habría resultado ser la más ofensiva para los "maestros" (*Galatians,* 28, 462-466).

381 El artículo de Martyn "Apocalyptic Antinomies in Paul's Letter to the Galatians": *NTS* 31 (1985) 410-424, resulta fundamental en la forma más desarrollada *Galatians* (especialmente, 36-41, 449-450, 456-457; véase mi *Galatians,* 244, 252). Es muy importante, sin embargo, entender que Pablo no trabaja aquí con una antítesis entre "alianza" y "Ley" (contra la opinión de Martyn, *Galatians,* 347: Pablo "declara con énfasis polémico un divorcio entre la alianza y el *nomos*"; cf. 454-456). Por el contrario, piensa en "dos alianzas", una de ellas "del monte Sinaí (4,24); el término "alianza" es en sí neutro. El mismo término (*diathēkē*) aparece en 3,15.17, pero en el sentido de "última voluntad y testamento" (BDAG, 228); el contraste en 3,15-29 es entre "promesa" (siete veces) y "Ley" (ocho veces), no entre "alianza" y "Ley". Véase también mi "Did Paul Have a Covenant Theology?", en *The New Perspective on Paul,* cap. 20.

382 Pablo no duda en vincular el cumplimiento de la promesa con la recepción del Espíritu, como ya ha hecho en 3,14, reforzando así su afirmación de que la realidad de la experiencia que tienen los gálatas del Espíritu confirma que realmente son herederos de la promesa (4,6-7).

383 La reelaboración del mismo contraste promesa/Torá en Rom 4,13-16 es notablemente menos provocadora.

384 Pablo era consciente de estar extrayendo de los relatos del Génesis un significado más profundo que el perceptible a primera vista: "estas cosas están dichas alegóricamente" (4,24). Al menos, el judaísmo alejandrino estaba muy versado en la interpretación alegórica, y Jerusalén entendida como un ideal celestial era familiar

mitismo cristiano[385], es importante apreciar que su motivación no era racial, sino escatológica. Él quería entrar en "la plenitud del tiempo" (4,4), iniciada con la venida de Cristo; porque si ya era bastante malo que el judío permaneciera en la relativa esclavitud de estar "bajo la Ley" (en contraste con la libertad del Espíritu), que el creyente gentil abandonase tal libertad en favor de esa esclavitud era más de lo que Pablo podía soportar (4,31-5,1)[386].

v) *Aceptar la circuncisión era abandonar a Cristo* (5,2-12). El obvio corolario lo expuso Pablo en toda su crudeza. Lo que realmente estaban proponiendo los otros misioneros a los creyentes gálatas era una elección entre circuncisión y Cristo, entre Ley y gracia. Escoger lo primero equivalía a romper con Cristo, apartarse de la gracia (5,2-5), o, como él lo había definido antes, elegir ahora la carne, habiendo comenzado con el Espíritu (3,3)[387]. Lo fundamental seguía siendo la fe, que "actúa mediante la caridad" y era cuanto debía importar; medida por la circuncisión, la Ley no tenía valor alguno (5,6)[388]. Pablo podía esperar tan solo que sus convertidos prestasen oídos a lo que él les decía y que hicieran lo contrario con los halagos y las insinuaciones de los otros misioneros. ¡Mejor harían los "intrusos" castrándose ellos mismos que tratando de lograr la circuncisión de los gálatas (5,7-12)![389].

---

en el pensamiento apocalíptico judío (para detalles, véase mi *Galatians*, 247-248, 253-254).

[385] Betz apunta justificadamente al contraste entre la petición "echa fuera" que encontramos aquí y el criticado "aislar" de 4,17 (*Galatians*, 250-251), pero véase también mi *Galatians*, 258-259.

[386] No hay que olvidar que Pablo sentía su conversión como "liberación" (5,1), esto es, liberación de su vida intensamente regulada como fariseo, la cual él veía retrospectivamente como una forma de esclavitud; cf. *Theology of Paul*, 388-389, 434-435.

[387] Summey opina que no hay suficientes indicios de que los adversarios de Pablo en Galacia atribuyeran gran significación teológica a la circuncisión ("Studying Paul's Opponents", 24), lo cual no concuerda con la implicación de que la circuncisión era considerada como la marca esencial de los miembros de la alianza.

[388] Véase Dunn, "Neither Circumcision nor Uncircumcision, but...", en *The New Perspective on Paul*, cap. 13; también Martyn, *Galatians*, 472-474.

[389] No hay que minusvalorar la crudeza de este desahogo final (5,12), por más que pueda ser disculpable por las costumbres de la época y por la fuerza de los sentimientos de Pablo (véase mi *Galatians*, 282-284). No podemos descartar que se trate de una alusión a la autocastración practicada por los devotos de Atis y la Diosa Madre, los llamados "galos" (*galli*), en la Anatolia central (para detalles, véase especialmente S. Elliott, *Cutting Too Close for Comfort: Paul's Letter to the Galatians in Its Anatolian Cultic Context* [JSNTS 248; Londres: Clark, 2003]), lo cual habría hecho la frase mucho más escandalosa para los destinatarios de la carta.

d. Vivir responsablemente según el Espíritu (Gál 5,13–6,10)

El hecho de que Pablo incluya en medio de su exhortación el recordatorio de que los gálatas debían sostener a sus maestros (6,6) es probablemente indicio de que, antes de dejar esas nuevas iglesias, él había dispuesto lo necesario para garantizar una adecuada enseñanza sobre esacuestión[390]. Los maestros serían los responsables de reforzar las tradiciones con las que el mismo Pablo había dotado a las iglesias (§ 29.7i). Es imposible determinar hasta qué punto los maestros pudieron resistir o contrarrestar la apelación de los otros misioneros a costumbres y tradiciones bien enraizadas en la Ley; Pablo no expresa ningún sentimiento de decepción respecto a los maestros, sino solo en relación con sus convertidos en general.

Podemos imaginar fácilmente a los otros misioneros argumentando, en favor de la enseñanza de la Ley, que esta mostraba con claridad cómo debían vivir y conducirse las personas que invocaban el nombre del Señor. Pese a disponer de maestros (6,6), esto debió de suponer una gran preocupación para los gentiles convertidos, ya que se habían comprometido con un nuevo Señor y se preguntaban qué significaba el nuevo compromiso para su vida diaria y sus relaciones[391]. Sin duda, los nuevos misioneros supieron darles una respuesta sencilla y atrayente: Dios había dado la Ley a los descendientes y herederos de Abrahán precisamente para mostrarles el modo en que debían vivir como pueblo suyo. Probablemente, les hicieron ver también la consecuencia de prescindir de la Ley como medio de dirigir y regular su vida: la alternativa a vivir como judíos (*ioudaïzein* [2,14]) era vivir como gentiles pecadores (*ex ethnōn hamartōloi* [2,15]); sin la Ley, prevalecería el libertinaje.

Ofrecieran o no estas razones los nuevos misioneros, Pablo era, sin duda, consciente de la fuerza del argumento basado en la Ley. Su respuesta es esencialmente que vivir según el Espíritu representa una tercera opción[392], la

---

[390] Cf. Hch 14,23, y véase *supra,* § 27.1f.

[391] Betz, *Galatians,* 273; J. Barclay, *Obeying the Truth: A Study of Paul's Ethics in Galatians* (Edimburgo: Clark, 1988), 60-74.

[392] Nótese la repetición y variación:

- 5,16: andar (*peripatein*) según el Espíritu.
- 5,18: conducidos (*agesthai*) por el Espíritu.
- 5,22: el fruto (*karpos*) del Espíritu.
- 5,25: vivir (*zēn*) por el Espíritu, seguir (*stoichein*) al Espíritu.
- 6,8: sembrar (*speirein*) en el Espíritu.

Véase *Galatians,* 295-296; *Theology of Paul,* 642-649.

cual tiene la fuerza y el atractivo de las otras dos alternativas pero evita los defectos de ambas, y es consciente también de sus peligros.

- La libertad del Espíritu no es una libertad para cometer excesos, sino para servirse unos a otros (5,13)[393].
- La Ley se resume en el mandamiento "ama a tu prójimo como a ti mismo"[394], y el poder motivador del amor asegura que los que viven según esa prioridad cumplen[395] lo que la Ley intentaba salvaguardar y promover (5,14-15).
- Lo que quiere el Espíritu es lo opuesto a lo que quiere la carne (5,16-17)[396]; esta busca solo la satisfacción de sus apetitos y deseos[397], que es lo que la incapacita para tener parte en el reino de Dios

[393] Es innecesario suponer que en 5,13 dirige Pablo su discurso a un "segundo frente" (entusiastas gálatas), como en un principio sugirió W. Lütgert, *Gesetz und Geist. Eine Untersuchung zur Vorgeschichte des Galaterbriefes* (Gütersloh: Bertelsmann, 1919); los peligros eran obvios (Kümmel, *Introduction,* 301; Dunn, *Galatians,* 285-286); véase *supra,* § 30 en n. 232.

[394] Otro eco de la enseñanza de Jesús: poner el foco en Lv 19,18 es peculiarmente cristiano y muy probablemente constituía una innovación atribuible al mismo Jesús; véase *Jesús recordado,* 668-671, y también *Galatians,* 291-292.

[395] El tiempo de perfecto (*peplērōtai,* "es cumplido") "probablemente favorece la traducción 'toda la Ley ha encontrado plena expresión en una sola palabra' o 'es resumida bajo una sola entrada'" (BDAG, 828). La tradición judía no era contraria al pensamiento de resumir la Ley en una sola formulación; es bien conocida la tradición de Hillel, que resume "toda la Ley" en la forma negativa de la regla de oro (*b. Sab.* 31a). Pablo, obviamente, entendía "cumplir toda la Ley (*ho pas nomos*)" (5,14) como diferente de "ser obligado a practicar toda la Ley (*holon ton nomon*)" (5,3); es la diferencia entre un requerimiento de vivir como un judío (5,3) y una motivación para amar al otro (5,14) la que está expresada en estos versículos (véase mi *Galatians,* 289-291). Martyn intenta resolver la tensión entre 5,3 y 5,14 hablando de las "dos voces" de la Ley: la Ley del Sinaí que maldice, y la que él llama "la Ley presinaítica original, que consistía en una sola y prometedora Palabra de Dios" y también "la Ley abrahámica" (*Galatians,* 502-514). Pero esto parece incompatible con la clara distinción en Gál 3 entre la promesa y la Ley (cf. *ibíd*, 347, cit. en n. 381, *supra*); e identificar Lv 19,18 (Gál 5,14) con la promesa en vez de con la Ley del Sinaí es simplemente confundir la cuestión. Tiene más sentido entender que Pablo distingue diferentes funciones de la Ley, algunas de ellas ya pasadas, otras aún vigentes; véase mi *Theology of Paul,* § 6, 14, 23.

[396] Para la idea de un conflicto existencial entre el Espíritu y la carne véase, Dunn, *Galatians,* 289-291; íd., *Theology of Paul* 477-482. Parte integral del argumento de Pablo es la percepción de que una relación con Dios entendida demasiado en el aspecto de la carne ("circuncisión en la carne", 3,3; 4,23.29; 6,12-13) es una dependencia de la "carne" tan peligrosa como "dar satisfacción a las apetencias de la carne" (5,16): de ahí que "los que pertenecen a Cristo" sean definidos como los que "han crucificado la carne" (5,24). Sobre el alcance del concepto paulino de "carne" véase *Theology of Paul,* 62-73.

[397] "Las obras de la carne" (una típica "lista de vicios") contrastaba con "el fruto del Espíritu" (una "lista de virtudes" cristiana); para más detalles, cf. *Galatians,* 302-313; *Theology of Paul,* 662-665.

(5,19-21), mientras que el Espíritu da su fruto, sobre todo amor, en el carácter de quienes lo siguen (5,22-26).

- Una vida dirigida por el Espíritu[398] es muy diferente de una "bajo la Ley" (5,18); de ahí las crispadas preguntas de 3,2-3. Aunque la Ley no era contraria a la vida motivada por el amor (5,23), tampoco (por implicación) podía la Ley como tal producir ese carácter; en consecuencia, los creyentes gálatas no ganaban realmente nada (y lo perdían todo) si se ponían de nuevo bajo la Ley.
- Si aun así desean la Ley, los gálatas deben concebirla más bien como "la ley de Cristo" (6,2); es decir, deben conformar su vivir al modelo proporcionado por Cristo, en el mismo espíritu de mansedumbre, amor al prójimo y ausencia de egoísmo del que Cristo fue tan gran ejemplo (6,1-5)[399].
- Lo decisivo, en definitiva, sigue siendo el juicio de Dios sobre la vida que cada uno haya llevado. Pero tampoco aquí la salida está en observar la Ley, sino en "sembrar el espíritu" para "cosechar vida eterna", sabiendo que cosecharla requiere un compromiso sostenido, perseverante (6,7-10)[400].

e. *Conclusión (Gál 6,11-18)*

Evidentemente, en este punto, Pablo tomó la pluma al escriba y dio remate a esta carta apasionada con un llamamiento escrito de su propia mano. En él muestra lo claramente antitéticos que son su evangelio (el Evangelio) y el mensaje ("¿evangelio?") de los tradicionalistas. Este se centraba en la circuncisión, pero sus motivos, los verdaderos motivos de los misioneros llegados después, eran mixtos. Querían la circuncisión de los gentiles gálatas para

---

[398] "Andar" ("conducirse") es una metáfora típicamente judía (cf., por ejemplo, Éx 18,20; Dt 26,17; Jos 22,5; Sal 81,13; 86,11; Prov 14,2; Is 57,2; 1QS 3,18–4,26; véase también F. J. Helfmeyer, *TDOT* III, 396-399) y atípica del pensamiento griego (H. Seesemann, *TDNT* V, 941). Podría haber sido utilizada por los nuevos misioneros, dado que el AT habla de "andar según las leyes/normas de Dios" (cf. Éx 16,4; 1 Re 6,12; Jr 44,23; Ez 5,6-7). El hecho de que el movimiento cristiano embrionario fuera conocido como "el Camino" (§ 20.1[14]) implica que desde el principio fue visto un "camino" que debía ser "andado".

[399] Con "la ley de Cristo", Pablo se refería seguramente al modo en el que Jesús había vivido en relación con la Ley, ejemplificado en la tradición de Jesús que los gálatas conocían, y resumido en el mandamiento del amor (5,14); véase *Galatians*, 321-324; *Theology of Paul*, 649-658; Martyn, *Galatians*, 554-558; Longenecker, *Triumph*, 83-89; Wilckens, *Theologie* I/3, 159 n. 69, 164.

[400] Muchas veces no se percibe la importancia de estas exhortaciones en la parénesis de Pablo; véase *The New Perspective on Paul* (2005) 74-80, (2008) 82-89.

mostrarse ante los otros judíos como fieles a sus tradiciones ancestrales y calmar así toda hostilidad dentro del judaísmo hacia el mensaje del Mesías crucificado (6,12)[401]. Pretendían que los gentiles gálatas se circuncidasen "en la carne", para seguir gloriándose de los privilegios y prerrogativas que Dios había otorgado al Israel étnico de manera exclusiva para los efectos (6,13). Pero el mensaje de la cruz había transformado y hecho nulos todos esos valores discriminatorios. En el nuevo mundo, en la nueva creación[402], ni la circuncisión ni la falta de ella cuentan para nada (6,14-15)[403]. Esto es lo que "el Israel de Dios" necesita aprender: que está constituido por "esta regla" y que ajustándose a ella debe ordenar su vida (6,16)[404].

f. Las consecuencias

¿Cuál fue el resultado de la Carta a los Gálatas? ¿Escucharon estos la amonestación y llamada de Pablo y "despidieron" (4,30) a los otros misioneros? ¿O logró con su postura respecto a las iglesias de Galacia tan poco

---

[401] Nanos interpreta 6,12 (tratan de forzar a los creyentes gálatas a que se circunciden "con el único fin de evitar la persecución por la cruz de Cristo") como que una joven comunidad judía sufría "desaprobación y pérdida de derechos y privilegios legales" (*Irony*, 223) porque a unos que se atribuían las prerrogativas de la condición de judíos no les habían podido obligar a que se integraran por completo en la comunidad judía reconocida; ¡pero eso difícilmente podía ser descrito como "persecución por la cruz de Cristo"!

[402] La antinomia entre "nueva creación" y antigua creación (implícita) (6,15) es central en la visión que tiene Martyn de la teología apocalíptica paulina. Pero Martyn aplica su esquema apocalíptico, en una antítesis demasiado marcada, a toda la idea de la historia de la salvación, esto es, de un propósito de Dios que se desarrolla a la largo de la historia. Acierta al poner el acento en la "revelación" que Cristo constituyó para Pablo, pero no tiene suficientemente en cuenta la medida en la que Pablo veía el plan salvífico de Dios como un proceso histórico: Abrahán como origen de la semilla; la Ley, con una función anterior a Cristo; la venida de Cristo, en "la plenitud del tiempo"; el crecimiento de los herederos de su minoría de edad (= esclavitud) a la edad adulta (el don del Espíritu). En la perspectiva judía (¡y en la de Pablo!), el apocalipsis es la culminación del plan salvífico de Dios para su pueblo, Israel, no un comienzo completamente nuevo. Las respuestas al excesivo hincapié de Martyn en la discontinuidad apocalíptica vienen a recordarnos que las dos ideas no son incompatibles; véase mi *Theology of Galatians*, 36-52; Longenecker, *Triumph*, cap. 1; Hays, *Faith of Jesus Christ*, xxxv-xl.

[403] Cf. n. 388, *supra*.

[404] Poco claro y muy discutido es lo que Pablo pudo haber entendido aquí por "el Israel de Dios" o lo incluido en ese concepto; cf., por ejemplo, mi *Galatians*, 344-346, y Martyn, *Galatians*, 574-577; véase también G. K. Beale, "Peace and Mercy upon the Israel of God: The Old Testament Background of Galatians 6,16b": *Biblica* 80 (1999) 204-233. Becker habla por boca de la mayoría cuando concluye que Pablo tomó del judaísmo el "término salvífico" "Israel de Dios" y lo utilizó para la Iglesia (*Paul*, 464-465).

como había conseguido con su postura en Antioquía de Siria (2,11-17)? No hay datos suficientes para dar una clara respuesta. Algunos creen encontrar la pista en las subsiguientes instrucciones de Pablo en relación con la colecta que procedió a hacer para la iglesia de Jerusalén[405]. Según 1 Cor 16,1-2, Pablo había dado instrucciones a las iglesias de Galacia respecto a la colecta, lo cual implicaría el envío de una nueva carta en la que quizá habría abordado los puntos de Gálatas más objetados por los otros misioneros[406]. Pero al tocar en cartas posteriores el asunto de la colecta solo menciona a las iglesias de Macedonia y Acaya como contribuyentes a ella (2 Cor 9,2-4; Rom 15,26); las iglesias de Galacia se hacen notar solo por su ausencia. Una deducción verosímil es que los otros misioneros supieran aprovechar la explosiva reacción de Pablo en Gálatas, potencialmente ofensiva para los destinatarios, y siguieran ganando apoyo entre los creyentes gentiles de Galacia. Otra consecuencia habría sido la falta de respuesta positiva de los gálatas a una segunda carta de Pablo y a su petición para la colecta[407]. En otras palabras, la misión enviada por Antioquía o Jerusalén habría logrado atraer a las iglesias de Galacia dentro de su esfera de influencia y fuera del círculo de iglesias paulinas, las iglesias de la misión gentil. Y la Carta a los Gálatas se habría conservado porque Pablo había retenido una copia o porque la carta había circulado ampliamente antes de que las iglesias gálatas le volvieran definitivamente a él la espalda.

La alternativa es que la carta de Pablo logró su objetivo: la mayoría de los creyentes gálatas siguieron viviendo según el Evangelio predicado por Pablo y rechazaron las propuestas de Antioquía/Jerusalén. Las instrucciones de Pablo relativas a la colecta no necesariamente habrían requerido una nueva carta; él podría haberlas hecho llegar a los gálatas mediante un mensaje verbal. Que las iglesias de Galacia no figuren en posteriores referencias a la colecta no es prueba de su falta de aportación; tampoco son mencionadas las iglesias de Asia, y parece muy improbable que eludiesen contribuir. Además, según Hch 20,4, la lista de delegados que acompañaron a Pablo en su último viaje a Jerusalén incluía a Gayo de Derbe y Timoteo (¿en representación de Listra?), así como a Tíquico y Trófimo de Asia[408]. También es posible que Pablo mencionase solo a las iglesias de

---

[405] Véase particularmente Martyn, *Galatians*, 29-34. Contrástese con Schnelle, quien deduce de Gál 2,10 y, por otro lado, del silencio sobre el asunto para el que ya se había realizado la colecta (*History*, 95).

[406] Martyn se refiere a 4,25-27; 3,19-20 y 6,16 (*Galatians*, 28-29).

[407] Cf. Lüdemann, *Paul*, 86-87.

[408] Como ocurre tan a menudo, los datos de Hechos no concuerdan con una tesis elaborada más o menos exclusivamente sobre la base de las cartas paulinas; esos

Macedonia y Acaya porque eran las más cercanas a Corinto (y Roma), y su ejemplo podía servir de mayor acicate a los corintios (2 Cor 9,2-4). O que, tal como resultaron las cosas, Pablo considerase la colecta principalmente fruto de su misión en el Egeo.

Cualquiera que fuera el caso, lo esencial es que la Carta a los Gálatas fue conservada y así devino parte integral de la herencia y corpus paulino y, en su momento, parte integral también de la Escritura cristiana, para servir de afirmación permanente de la verdad del Evangelio como Pablo lo percibía.

En lo tocante al amplio impacto de la carta, justificadamente podemos especular que, aparte del efecto que tuviese en Galacia, la facción tradicionalista más conservadora dentro del espectro del cristianismo emergente no debió de reaccionar favorablemente al lenguaje agresivo empleado por Pablo[409]. El conocimiento de la carta y la reacción a ella pudieron causar nuevas incursiones en "territorio de Pablo", de las que él se queja en 2 Cor 10,12-18 y Flp 3,2, y contribuir a la hostilidad que Pablo encontró en su visita final a Jerusalén (Hch 21,20-36). Podría ser también que, más tarde, Pablo se hubiera dado cuenta de que en su Carta a los Gálatas se había expresado de manera imprudente, quizá incluso injusta, por lo cual su carta posterior sobre el asunto (Romanos) se benefició de una mayor moderación en los términos y de una exposición más cuidadosa del Evangelio. Deberemos tener presentes estas posibilidades en los capítulos que siguen.

datos son simplemente pasados por alto (como hace Martyn, *Galatians,* 227 n. 81, quien además rechaza la idea de Georgi de que el silencio de Pablo sobre Galacia podría indicar que los representantes gálatas no habían llegado todavía a Corinto).

409 Brown, *Introduction,* 473-474, aludiendo en particular a Gál 2,14; 4,24-25; 5,12; 6,12-13.

Capítulo 32

La misión del Egeo: segunda fase

32.1 Intermedio

a. Un relato deshilvanado

La información que ofrece Lucas respecto a la segunda fase de la misión de Pablo en el Egeo es mucho menos satisfactoria para el historiador (18,18–19,41).

- Empieza con la presentación de Pablo haciendo lo que parece ser un voto de nazireato al comienzo de un largo viaje a Palestina (18,18-21); este desplazamiento, por cierto, está referido de manera tan sucinta que el destino de Pablo queda nebuloso y su propósito absolutamente falto de explicación (18,22).
- Tampoco hay referencia a compañeros de viaje, lo cual resulta extraño, dado que Lucas suele mencionarlos[1].
- El regreso de Pablo a la región del Egeo, descrito con igual brevedad (18,23), es interrumpido por dos episodios ocurridos en Éfeso: uno sobre Apolo, judío instruido en el Camino, y el otro relativo a doce "discípulos" (19,1-7), lo cual sugiere que ya había en Éfeso una misión establecida antes de que Pablo emprendiera su principal misión allí y, lógicamente, hace que nos cuestionemos su estrategia misionera[2].

---

[1] Hch 13,4.13.51; 14,21.24-27; 15,40; 16,6-12; 17,1; 18,8; 20,3-6; 21,1-17; 27,1-2; la única otra excepción es 20,1-3.

[2] "En realidad, cuando Pablo llegó a Éfeso, ya existía en la ciudad (y 18,26 es prueba de ello) una comunidad judeocristiana que, sin embargo, todavía compartía sinagoga en hermandad con los otros judíos" (Haenchen, *Acts,* 547); similarmente, Lüdemann, *Early Christianity,* 209.

- La misión de Pablo en Éfeso es referida asimismo de manera concisa (19,8-12), ya que Lucas prefiere prestar mayor atención a dos episodios, pero en uno de ellos Pablo parece haber estado extrañamente ausente, y en el otro más o menos "entre bastidores" (19,13-20.23-41). Verdadera presencia, aunque apagada, solo tiene el apóstol entre los dos episodios, donde expone sus planes de viaje (19,21-22).
- Lucas muestra cierto interés en exponer la preocupación de Pablo por las iglesias que ha fundado[3], pero no dice nada sobre la intensa correspondencia que hubo entre Pablo y la iglesia de Corinto durante el tiempo que él estuvo en Éfeso, y que conocemos por 1 y 2 Corintios. Las referencias de Lucas a la intención de Pablo de ir a Macedonia y Acaya y a su envío de Timoteo y Erasto a Macedonia mientras él permanecía en Asia (19,21-22) son tan pobres en detalles como para suscitar preguntas sobre si Lucas estaba realmente informado al respecto o si trataba de ocultar algo.
- No hay la menor alusión a la posibilidad de que Pablo hubiera pasado algún tiempo en la cárcel durante su estancia en Éfeso, contingencia que ha proporcionado la base para varias hipótesis según las cuales Pablo podría haber escrito también las "epístolas de prisión" –Filipenses, Filemón (¿y Colosenses?)– durante ese período de privación de libertad[4].

Como de costumbre, son claros los indicios de que Lucas atiende a sus propias prioridades. La noticia de que Pablo hizo un voto es parte de lo que se ha llamado "rejudaización" lucana del apóstol[5], es decir, el intento de presentarlo como un judío más practicante de lo que dan a entender las cartas paulinas, especialmente si había dejado de serlo desde la época de su Carta a los Gálatas.

- La nueva visita a "la iglesia" (de Jerusalén) y a la de Antioquía (18,21-22) enmascara las tensas relaciones que, según indican o dejan entrever las cartas paulinas, mantenía Pablo con esas iglesias, cuya autoridad él había reconocido en tiempos, pero ahora cuestionaba (Gál 2,6)[6].
- La integración de Apolo y de los doce discípulos en la misión paulina (Hch 18,24–19,7) asegura que la historia de la evangelización siga

[3] Hch 14,21-23; 15,41–16,5; 20,2.17-38.

[4] Véase *infra*, § 32.2e.

[5] Muy mencionado es P. Vielhauer, "On the 'Paulinism' of Acts", en Keck / Martyn (eds.), *Studies in Luke-Acts*, 33-50.

[6] Véase *supra*, § 27.3c.

sin gran divergencia ni confusión una línea que, partiendo de Jerusalén, pasa por la misión helenista (8,14,17; 11,22-24) y llega a la misión de Pablo.

- Los dos episodios referidos ponen además de relieve hasta qué punto era central para Lucas, incluso condición *sine qua non*, el don del Espíritu en el proceso/acontecimiento de devenir discípulo/cristiano (19,2-6).
- El paralelo entre Pedro y Pablo es ampliado con equivalentes menciones de los milagros atribuidos a cada uno (5,15; 19,11-12).
- El triunfo sobre malos espíritus, exorcistas, charlatanes y practicantes de magia en Éfeso (19,12-20) ofrece un impresionante clímax a una parte importante de la narración de Lucas (8,13.18-24; 13,6-12); "la Palabra de Dios crecía pujante y se imponía" (19,20).
- El resultado del cuasi tumulto en Éfeso es un elemento más en el intento de Lucas de hacer ver que el nuevo movimiento no era ninguna amenaza para la ley y el orden impuestos por Roma.

Al mismo tiempo, por lo deshilvanada que es esta parte de la narración, cabe pensar que Lucas utilizó noticias y tradiciones un tanto discordantes entre sí. El hecho de que dedique un espacio sustancial a dos episodios en los que Pablo, aunque mencionado, no ocupa el centro de la escena, y de que distribuya cuatro de esos episodios en dos capítulos consecutivos (18,12-17; 18,24-28; 19,13-19; 19,23-41), resulta extraño en un autor para quien Pablo era la figura principal y el gran héroe. Pero Lucas los presenta de manera tan deslavazada porque seguramente los relatos llegaron así hasta él. Como en la mayor parte de los casos, las palabras son las del narrador (Lucas), pero lo narrado procede con bastante probabilidad de fuentes anteriores y de testigos oculares. Por eso, aunque por un lado sea lamentable que él no se esforzase en introducir una mayor ligazón, por otro podemos tener cierta confianza en la verdad de lo referido simplemente por el hecho de no haber adaptado sus materiales para formar un todo más logrado y coherente. Después del correspondiente estudio detallado, podremos saber hasta qué punto se puede añadir algo más sobre el valor histórico de los distintos relatos y de los vínculos narrativos.

b. Contacto inicial con Éfeso (Hch 18,19-21)

Que en los planes de Pablo entrase una misión en Éfeso estaría perfectamente de acuerdo con su estrategia general (§ 29.4a): la ciudad de Éfeso era la capital de la provincia romana de Asia y estaba idealmente em-

plazada para una expansión tanto hacia el interior como por el Egeo[7]. Es muy posible que Pablo considerase oportuno efectuar una visita inicial para "estudiar el terreno"; con su misión ya bien consolidada en Corinto, podía ya ir pensando en establecer una base en otra ciudad importante. Su expresada intención de volver a Éfeso, "si Dios quiere" (18,21), es una típica promesa paulina con matización[8].

Las circunstancias de esa primera visita están determinadas en Hechos por la decisión de Pablo de viajar a Palestina (18,19-20), sobre la que volveremos un poco más adelante (§ 32.1d). Lucas proporciona una respuesta a la cuestión antes planteada de si había una iglesia en Éfeso antes de la misión de Pablo. Lo que se deduce de ese contacto inicial es que no había allí iglesia alguna: Pablo fue, como de costumbre, a la sinagoga (18,19). La favorable acogida recibida allí se asemeja a la reacción positiva encontrada en un principio en otras ciudades[9]; no se percibe ninguna escisión dentro de la sinagoga ni con respecto a ella. Lo más importante es que, al partir de Éfeso, Pablo dejó en aquella ciudad a Priscila y Áquila, quienes para los efectos quedaron como representantes de la misión de Pablo, lo cual hace suponer que siguieron dando testimonio dentro de la sinagoga de Éfeso o, al menos, vinculados a esa institución. Y aunque hubiesen logrado despertar interés hacia Jesús el Mesías, o incluso crear un grupo de seguidores de Jesús en la sinagoga de Éfeso o conectado a ella, la asamblea resultante (iglesia) difícilmente podría ser descrita como una fundación no paulina[10]. El hecho de que Pablo, a su retorno a Éfeso, comenzase su actividad partiendo otra vez de la sinagoga (19,8) sugiere, como probablemente pensaba Lucas, que la iglesia de Éfeso no fue establecida hasta el período subsiguiente.

---

[7] Véase *infra*, § 32.2a.

[8] Rom 1,10; 15,32; 1 Cor 4,19; 16,7, pero también en uso más general (BDAG, 448).

[9] Hch 13,42-43; 14,1; 17,4.11-12.

[10] "Prisca y Áquila... fueron los verdaderos fundadores de la iglesia de Éfeso" (Murphy-O'Connor, *Paul,* 171-172; similarmente Becker, *Paul,* 151-152. Nótese la referencia a "los hermanos" en 18,27. La implicación es que la predicación de Apolo en la sinagoga atrajo a los ya convencidos por Pablo en su predicación inicial y/o por el testimonio continuo de Priscila y Áquila. Si la pareja abrió su casa a esos creyentes, es probable que Apolo hubiese tomado parte allí en las discusiones y en los actos cultuales del grupo y obtenido su apoyo para trasladarse a Corinto. En todo caso, "los hermanos" eran lo bastante conscientes de su identidad como creyentes en Jesús para ponerse en comunicación con la más consolidada iglesia de Corinto, donde ya se había producido una ruptura con la sinagoga. Véase también Schnabel, *Mission,* 1217-1219.

No hay razón para imaginar que Lucas haya puesto aquí algo de su invención. Priscila y Áquila eran al parecer un matrimonio con medios económicos y probablemente tenían contactos comerciales o incluso alguna sucursal de su negocio en Éfeso, así como en Corinto y Roma[11]. Esto explicaría por qué acompañaron a Pablo en su primera visita a Éfeso y, presumiblemente, siguieron allí mientras Pablo continuaba su viaje a Palestina, y por qué no se habrían considerado misioneros o evangelizadores (ocupados como estaban con las cuestiones del negocio). El hecho de que Priscila y Áquila no predicasen ellos mismos, sino que tomasen aparte a Apolo (en la sinagoga) para ponerlo al día en las creencias del movimiento de Jesús (18,26) es coherente con esta hipótesis y viene a reforzarla. De haber escrito sin sujeción a los datos, Lucas podría haber tenido la tentación de presentar a Apolo plenamente integrado en ese movimiento gracias a la enseñanza recibida del mismo Pablo. Como señalaremos más adelante, que Lucas no haya forzado su narración para hacer constar que Apolo fue confirmado por líderes tan sobresalientes como Pedro y Juan (8,14-17) o Bernabé (11,22-24) es un indicio significativo de su fidelidad a las tradiciones llegadas hasta él[12].

c. *¿Hizo Pablo un voto?*

Lucas refiere que, antes de dejar Acaya, Pablo[13] hizo un voto en Cencreas, el puerto de Corinto en el Egeo (18,18)[14]. El voto de que habla Lucas era probablemente análogo al voto de nazireato descrito en Nm 6,1-21, y en ese caso consistió en no cortarse el pelo durante un tiempo determinado. Por eso, supuestamente, el dato que acompaña a la referencia del voto ("se había cortado el pelo") tendría que ver con el corte de pelo de Pablo previo al cumplimiento total de la promesa[15]. Puesto que ese

[11] Cf. § 31.4b, *supra.*

[12] Véase P. Trebilco, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatious* (WUNT 166; Tubinga: Mohr Siebeck, 2004), 125-127.

[13] Dada la sintaxis de Lucas, se podría entender que quien había hecho el voto era Áquila, pero lo más seguro es que se trate de Pablo, siendo la figura central de la narración. Haenchen repasa brevemente la literatura secundaria sobre este asunto (*Acts,* 545).

[14] Otra de las vagas referencias temporales de Lucas, "muchos días" (18,18; cf. § 31 n. 221), añadida al período anterior al mandato de Galión, deja espacio para varias submisiones en la región; la iglesia de Cencreas iba a tener como favorecedora a la temible Febe (Rom 16,1-2).

[15] Lake /Cadbury, *Beginnings* IV, 230; Haenchen, sin embargo, piensa que la referencia es a la compleción de un voto (*Acts,* 543 n. 2, 546); Jervell se pregunta si Lucas conocía verdaderamente las normas relacionadas con el voto (*Apg.*, 466). *NDIEC* IV, 114-115, remite al dato de Juvenal de que algunos marineros se rasuraban la ca-

voto solo se completaba en el santuario central (ofreciendo la cabellera, previamente cortada [Nm 6,18]), la implicación de Hch 21,23-24 es probablemente que el voto fue mantenido hasta la visita final de Pablo a Jerusalén.

Quienes interpretan la actitud de Pablo en relación con la Ley, y en particular con sus ritos, como (casi totalmente) negativa, creen ver en la referencia del voto una aportación creativa de Lucas[16]. Sin embargo, Pablo no era tan contrario a la Ley como a menudo se le describe[17]. Y, como sucedió en el anterior episodio de la circuncisión de Timoteo (16,3)[18], esa acción habría sido coherente con la táctica pastoral de Pablo, según la expone él mismo en 1 Cor 9,20[19]. Además, Lucas no subraya aquí el carácter judío del voto, y en 21,23-26 no presenta la acción recomendada por Pablo como cumplimiento del voto hecho anteriormente; lo más probable es que esté pasando tradiciones cuya sustancia y significado no llega él mismo a apreciar del todo[20]. En consecuencia, sería aventurado rechazar la acción referida aquí como una simple invención lucana. Y si tomamos en serio la noticia, como referente a un voto judío tradicional hecho por Pablo en preparación de una visita a Jerusalén, quizá en reconocimiento de lo peligroso de su empresa, la inferencia apropiada es que el voto era una expresión de la disposición de Pablo a poner algo de su parte para tranquilizar a los creyentes judíos en cuanto a su respeto y observancia de la Ley y de las costumbres ancestrales. Lo cual sugiere a su vez que Pablo tenía pensado que su visita a Siria fuera de reconciliación. Un voto de nazireato demostraría su voluntad de seguir la Torá en cuestiones de disciplina espiritual personal, pondría de manifiesto su "buena fe" a los conservadores de Antioquía (y Jerusalén) y, a lo mejor, le ayudaría a restablecer sus relaciones con ellos[21]. Pablo no confirma en sus cartas que hiciese el voto, pero mal puede constituir esto un argumento decisivo en contra, puesto que en la correspondencia paulina no se percibe una ocasión clara de referirse a esa promesa.

---

beza, supuestamente en cumplimiento de votos hechos durante una navegación peligrosa (*Sát.*, 12.81), paralelo que Taylor encuentra sugestivo ("Roman Empire", 2488). Véase también *infra*, § 34 en n. 18.

[16] Haenchen, *Acts*, 543; H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte* (HNT 7; Tubinga: Mohr Siebeck, 1963), 107; Lüdemann, *Early Christianity*, 205.

[17] Véase mi *Theology of Paul*, § 6, 14 y 23; *New Perspective on Paul* (2005) 63-80, (2008) 71-89.

[18] Cf. *supra*, § 31.2a.

[19] Cf. *supra*, § 29.5b.

[20] Véase el estudio de Barrett (*Acts* II, 877-878).

[21] El texto occidental añade al discurso de Pablo: "A toda costa debo ir a Jerusalén para la próxima fiesta", pero no especifica de qué fiesta se trata.

d. *¿Por qué la ida a Palestina?*

En la época de Pablo era posible navegar directamente a Cesarea o, al menos, sin necesidad de hacer escala más al norte, en puertos de Siria. Por eso, si la intención (tácita) era ir solamente a Antioquía, circunstancias como la disposición de pasaje o los vientos desfavorables pudieron obligar a Pablo a arribar a Cesarea[22]. Y, una vez allí, la visita a Jerusalén le habría sido difícil de evitar.

Pese a conocer la impopularidad de Pablo en Jerusalén[23], Lucas pasa casi de puntillas sobre la visita: "subió a saludar a la iglesia [de Jerusalén no hay verdadera mención] y luego bajó a Antioquía". Nada se dice de un encuentro con Santiago o los ancianos (como en 21,18), ni hay mención por parte de Pablo de los éxitos en su ministerio (como en 15,12 y 21,19). Pero, en sus anteriores referencias de este tipo, Lucas había sido muy breve; cuesta entender, pues, que en este caso excluyera una descripción similar, lo cual hace inevitables las preguntas por la razón y el resultado de la visita de Pablo.

La mención de la visita a Antioquía es casi igual de escueta: Lucas simplemente refiere que Pablo "pasó algún tiempo (*chronon tina*) allí". Quizá se contentó con reafirmar la impresión de que los lazos que unían la misión de Pablo con las iglesias-madres de Siria permanecían intactos. Esto era lo esencial. Y como Lucas había pasado en total silencio sobre la anterior confrontación y probable ruptura con Antioquía (§ 27,6), al parecer no tenía nada más sustancial que referir.

Naturalmente, estas noticias minimalistas han intrigado a los historiadores, que tienden a dudar de la realidad de esas visitas o a ver en ellas algo más significativo. ¿Estaba equivocado Lucas sobre esta referida cuarta visita a Jerusalén como parece haberlo estado sobre la segunda mencionada (11,30)?[24] ¿Habría emprendido Pablo el largo y potencialmente peligroso

---

[22] Lake / Cadbury, *Beginnings* IV, 231; Haenchen, *Acts*, 547-548. "Siria" (18,18, como en 20,3) podría hacer referencia simplemente al litoral del Mediterráneo oriental (siendo considerada Palestina en aquel tiempo como una provincia de Siria y, en consecuencia, en el viaje allí acaso estaba incluida una visita a Jerusalén o a Antioquía, o bien a ambas ciudades. Pero, en Hechos, la interpretación más natural es que se trata de Siria propiamente dicha (15,23.41; 21,3), y como en la visita a la iglesia de Jerusalén no es nombrada la ciudad misma (18,22), la implicación es que Pablo deseaba ir a Antioquía a visitar la iglesia que primero le había asignado formalmente la labor misionera (13,3).

[23] Hch 9,29; 21,21.27-36.

[24] Véase *supra*, § 25.5g.

viaje a Siria/Palestina para una visita que parece haber sido tan intrascendente? ¿Habría vuelto tan pronto a Antioquía o Jerusalén después de la ruptura ocasionada en Antioquía por los representantes de Santiago (Gál 2,11-14), y más si tan recientemente había tenido que resistir las intromisiones de misioneros llegados de Antioquía o Jerusalén a Galacia (§ 31.7)? Alternativamente, Lucas podría haber confundido o mezclado las noticias de diferentes visitas de Pablo, y acaso la conferencia de Jerusalén no tuvo lugar hasta su tercera o cuarta visita (Gál 2,1-10 = Hch 18,22a) y estuvo seguida por el incidente de Antioquía (Gál 2,11-14 = Hch 18,22b)[25].

Cada una de estas hipótesis puede ser enriquecida y conectada con lo que sabemos por las cartas paulinas. Pero en realidad no hay aquí ninguna razón válida para desentendernos de lo que dice Lucas, y son muy pocas las razones para atribuirlo a su creatividad. Si es aplicable en este caso el *cui bono* (o *cui prodest*), no tiene sentido que Lucas callase tanto sobre una visita que favorecía varios asuntos de interés para él[26]. Y no parece que existiera un buen motivo por el que hubiese optado por trasladar el relato de Hch 15 desde Hch 18,22 al lugar en que ahora se encuentra, si realmente Hch 18,22 era la ocasión para la conferencia y el acuerdo de Jerusalén. Ahora bien, dado lo que ya sabemos sobre la práctica de Lucas de correr un velo sobre las agrias relaciones y los enfrentamientos entre Pablo y los líderes de Jerusalén y Antioquía[27], la brevedad de Lucas en 18,22 sugiere que podríamos estar ante otro caso en el que Lucas tenía información pero, incómodo con el conjunto de sus detalles, optó por no difundirla[28].

¿Por qué, pues, habría realizado Pablo esa visita, especialmente después de la áspera polémica de Gálatas? Una respuesta parcial podría ser, por supuesto, que tras varios años de ausencia de su tierra y de su comunidad de origen hubiera sentido la necesidad de tomar un respiro y descansar de la intensidad de sus responsabilidades apostólicas y pastorales (cf. 2 Cor 11,28). A los que vivimos en el siglo XXI, habituados como estamos a la facilidad de los viajes (con nuestros trenes y aviones), nos impresiona el tiempo y esfuerzo que esa visita podría haber requerido. Pero, en aquellos tiempos, funcionarios y enviados se desplazaban desde Roma a Asia Menor y más allá, y mercaderes y emisarios iban de un lado a otro

[25] Véase *supra*, § 28, nn. 47 y 48. Haenchen atribuye la primera formulación de esta idea a Jakob Cappellus (*Acts*, 544 n. 6).

[26] El hecho de que el viaje "no tenga ningún claro objeto... muestra que, una vez más, Lucas se ha servido directamente de la tradición... Ningún interés lucano es aquí visible" (Jervell, *Apg.*, 467-468).

[27] Véase *supra*, § 21.2d.

[28] Weiss, *Earliest Christianity*, 307.

del Mediterráneo, cada año más frecuentemente. Por eso, un viajero experimentado como Pablo podría haber encontrado un viaje en barco a Palestina, su patria, bastante tentador, también por el tiempo que podía proporcionarle para la reflexión y la oración y por la perspectiva de visitar nuevas iglesias en los puertos de escala.

Otra posibilidad es que Pablo hubiese realizado una breve visita privada a Jerusalén con la finalidad de terminar de cumplir el voto que había hecho en Cencreas (Hch 18,18)[29]. Pero en este caso es de nuevo sorprendente que Lucas no dijera nada al respecto, puesto que una finalidad de ese tipo seguramente habría favorecido la imagen de las relaciones de Pablo con Jerusalén que Lucas quería promover.

Más probable, sin embargo, es que los intereses que habían derivado de la visita de Pablo a Jerusalén referida en Gál 2,1-10 le hubieran impulsado a ir allí de nuevo. Si había sido importante para él entonces obtener de la jerarquía jerosolimitana el reconocimiento de su evangelio y actuación (Gál 2,2)[30], ahora consideraría también importante saber que seguía contando con ese reconocimiento y aquiescencia. Particularmente conveniente le habría parecido conseguir la reconfirmación del acuerdo de Gál 2,6-9, sobre todo después del incidente de Antioquía y sus repercusiones en Galacia[31]. Si la crisis en Galacia había sido consecuencia de la derrota de Pablo en Antioquía (§ 31.7a), era de importancia primordial que el acuerdo con los apóstoles "columnas" fuera ratificado y afianzado de nuevo. No sabemos el resultado de la carta de Pablo a las iglesias gálatas, y es muy posible que ni siquiera él lo supiera todavía. ¿O se debió su decisión de ir a Jerusalén a revalidar aquel acuerdo a alguna noticia (quizá procedente de la persona que había entregado y leído la Carta a los Gálatas) sobre la reacción que ese escrito había provocado? En cualquier caso, Pablo debía de considerar muy conveniente saber renovada su facultad para "la evangelización de los incircuncisos" (Gál 2,7) por la jerarquía jerosolimitana. A menos que esos líderes reiterasen la aprobación de su evangelio y revocasen la exigencia de que los gentiles fuesen circuncidados (y observasen otras prescripciones de la Torá), la misión paulina estaba abocada a sufrir interferencias continuas por parte de creyentes judíos decididos a imponer a los creyentes gentiles sus propios puntos de vista con respecto a la Ley. Pablo, como es obvio, habría querido evitar esas interferencias en la medida de lo posible, y una visita a los líderes de Jerusalén era la única ini-

---

29 Hvalvik, "Paul as a Jewish Believer", 139-141.

30 Véase *supra*, § 27.3c.

31 Cf. Barrett, *Acts* II, 880-881.

ciativa con la que él podía asegurarse la ratificación del acuerdo de Gál 2,6-9. Similarmente, si los nuevos misioneros llegados a Galacia fueron enviados –o decían haberlo sido– por los jefes de Antioquía, como madre de las iglesias gálatas, habría sido inevitable una visita a Antioquía para lograr al menos la revalidación allí del acuerdo de Jerusalén.

Ahora bien, si esto constituyese la razón de la ida de Pablo a Jerusalén y Antioquía, el silencio de Lucas sobre los detalles de esas visitas y sus resultados podríamos interpretarlo una vez más como que Pablo fracasó en su intento[32]. No habría obtenido para su misión el renovado reconocimiento y apoyo que esperaba. Las relaciones habrían seguido tensas. Y la desavenencia con Antioquía no habría sido superada[33]. Los indicios de ulteriores intrusiones en la misión paulina (2 Cor 10–13, Flp 3) probablemente vienen a confirmar el mal resultado de la gestión en Jerusalén y Antioquía.

Quizá debamos inferir también que esa falta de éxito hizo comprender a Pablo que debía esforzarse aún más por reconstruir los puentes entre las misiones gentil y judía, realizando, para la iglesia-madre de Jerusalén, una recaudación de fondos de cuantas iglesias fundadas por él pudiera reclutar para esa iniciativa[34]. Esto explicaría por qué la colecta destinada a Jerusalén devino una gran prioridad para Pablo en la segunda fase de su misión en el Egeo, como atestiguan las cartas escritas durante ese período[35]. Quizá, además, fue esta visita a la iglesia (de Jerusalén, 18,22) lo que llevó a conocimiento de Pablo la gran cantidad de creyentes que eran pobres y necesitaban ser ayudados con limosnas. Cumpliendo de ese modo la única "condición" a la que él había dado de buena gana su asentimiento en el anterior acuerdo de Jerusalén (Gál 2,10)[36], Pablo demostró su buena fe y

---

[32] Al parecer, Pablo había viajado solo, sin el apoyo de su creciente grupo de colaboradores (§ 29.6). Esto podría indicar que emprendió el viaje a Jerusalén sin la aquiescencia y, tal vez, contra la encarecida recomendación de esos colaboradores suyos... ¡con el resultado pronosticado por ellos!

[33] En contraste con la opinión de Taylor, quien piensa que la visita a Antioquía tuvo como consecuencia cierto grado de reconciliación con aquella iglesia (y con la de Jerusalén), manifestada en la disminución de la animosidad hacia esas iglesias y de la actitud defensiva de Pablo respecto a su autoridad apostólica.

[34] Para Taylor, la reconciliación incluyó "la participación de Pablo en la iniciativa de la colecta", y el hermano anónimo del que se habla en 2 Cor 8,18 era probablemente un miembro prominente de la iglesia de Antioquía comisionado para asistir a Pablo en la recaudación de fondos (*Paul*, 200-203).

[35] 1 Cor 16,1-4; 2 Cor 8–9; Rom 15,25-28.

[36] Quienes prefieren datar Gálatas en la segunda fase de la misión de Pablo en el Egeo ven Gál 2,10 como una ulterior referencia a la colecta, del mismo modo que quienes identifican Gál 2,1-10 con Hch 11,30 consideran Gál 2,10 como una alusión

compromiso con el acuerdo al que había llegado con los líderes jerosolimitanos, y presumiblemente esperaba que actuando así los animaría (o los induciría por vergüenza) a ratificar también las cláusulas principales del acuerdo en cuestión.

La decisión de Pablo de volver por tierra al centro principal de su misión (en el Egeo) es comprensible si ello le permitía ulteriores visitas a las iglesias surgidas de su anterior misión en dependencia de Antioquía[37]. Sin saber cómo fue recibida la Carta a los Gálatas, ni qué resultó de las visitas a Jerusalén y Antioquía, nos quedamos bastante a oscuras con respecto al viaje. Pero podemos inferir con cierta confianza que Pablo quiso consolidar cualquier éxito logrado con la carta y/o la visita, o elevar la moral de quienes estaban de su lado, de no haber tenido efecto favorable una o ninguna de ambas cosas. El otro objetivo principal podría haber sido convencer a los gálatas para que se sumasen al nuevo plan y recaudasen de las iglesias de Galacia fondos para los pobres de Jerusalén. En 1 Cor 16,1 vemos que fueron esas iglesias las primeras a las que Pablo dio instrucciones relativas a la colecta. Esto revela, cualquiera que fuera el resultado de la carta (Gálatas) y de la visita, que Pablo logró mantener las iglesias gálatas dentro de su esfera de influencia, al menos durante su siguiente etapa de actividad.

e. Entra Apolo en escena (Hch 18,24-28)

El intermedio en la misión del Egeo permite a Lucas referir cómo fue introducido Apolo en el círculo paulino por Priscila y Áquila. Como Bernabé, Apolo es una de las figuras más enigmáticas del cristianismo primitivo; las varias referencias a él sirven tan solo para aumentar la curiosidad respecto a su persona[38]. Con la intriga que despierta tiene no poco que ver su condición de "originario de Alejandría" (18,24). Apolo es el único entre los primeros creyentes (conocidos) que proporciona un vínculo claro entre el cristianismo primitivo y Alejandría. Tanta importancia tenía ya

---

a la ayuda contra la hambruna prevista, que Hch 11,30 presenta como motivo de esa visita. Sin embargo, no está nada claro que la frase final de Gál 2,10 ("cosa que he procurado cumplir con todo esmero") haga referencia a ninguna determinada recaudación de fondos; podría indicar simplemente que Pablo había estado siempre preocupado de "tener presentes a los pobres" y que seguía con esa misma preocupación. Véase *supra,* § 27.3d, en n. 186, e *infra,* § 33.4.

[37] Hch 13,14–14,23; 15,41–16,5; sobre el itinerario indicado en 18,23, véase *supra,* § 31.2 en n. 32. Por las razones ya expuestas (§ 31.1), esto no debe ser designado como el comienzo del "tercer viaje misionero".

[38] Hch 14,24; 19,1; 1 Cor 1,12; 3,4-6.22; 4,6; 16,12; Tit 3,13.

entonces esta ciudad que era la segunda del Imperio romano y un centro principal del saber. Contaba además con una numerosa colonia judía y era la fuente de la mayor parte de la literatura de la diáspora que aún poseemos (entre ella la traducción griega de las Escrituras conocida como los LXX, varios de los escritos conservados en los apócrifos y las extensas obras expositivas del filósofo judío Filón, contemporáneo de Pablo). La descripción de Apolo que Lucas hace a continuación da cierta credibilidad a la idea de que los comienzos del cristianismo en Alejandría no fueron totalmente "ortodoxos" (por usar un término posterior)[39].

Ese origen alejandrino hace sumamente interesante la presentación de Apolo como "un hombre docto/elocuente (*anēr logios*)[40], versado o práctico en (la exposición de) las Escrituras" (18,24). Hay aquí una clara invitación a imaginar a un expositor de las Escrituras a la manera de la Sabiduría de Salomón, o de Filón u otros apologistas judíos[41]. Puesto que esos escritos muestran cómo los apologistas judíos de la diáspora argüían contra la religión y filosofía helenísticas, sirviendo tanto de ejemplo para la apologética cristiana como de alternativa a ella, es fácil entender por qué Apolo aparece en el NT como un personaje un tanto ambivalente y por qué algunos le atribuyen la autoría de Hebreos[42].

La impresión de que Apolo vivía algo al margen de la corriente de los acontecimientos[43] se confirma en esta parte de Hechos (18,25-26). Había sido "instruido (catequizado) en el Camino del Señor"[44]; estaba "encendido del Espíritu"; "hablaba y enseñaba con todo esmero las tradiciones acerca de Jesús" (cf. 28,31). Pero había sido bautizado solo con "el bautismo de Juan"; su instrucción en el Camino del Señor indica una ulterior influencia de las tradiciones del Bautista[45], y su conocimiento del Camino

---

[39] Véase tomo III; también n. 41, *infra.*

[40] Sobre *logios,* véase Lake / Cadbury, *Beginnings* IV, 233; BDAG, 598.

[41] "Es difícil imaginar que un judío alejandrino dotado precisamente de la preparación descrita... hubiese escapado a la influencia de Filón" (Murphy-O'Connor, *Paul,* 275).

[42] Bibliografía en Kümmel, *Introduction,* 402; Schnelle, *History,* 367.

[43] Cf., por ejemplo, aquellos a los que hace referencia Jervell, *Apg.,* 470 n. 376.

[44] No hay indicación de dónde ni de quién recibió esa instrucción, pero D añade que ocurrió en la ciudad de Apolo, Alejandría. Como señala Barrett, eso "no es de ningún modo imposible. En Alejandría había una comunidad judía muy numerosa, y en el continuo ir y venir entre esa ciudad y Jerusalén tuvo que haber algunos judíos que ya hubiesen aceptado la nueva fe y tuviesen interés en difundirla" (*Acts* II, 888).

[45] Cf. Mc 1,3 parr. ¿Es la prominencia dada a "el Camino" en Éfeso (18,25-26; 19,9.23) indicio de una más amplia influencia de las tradiciones del Bautista? Pero "el Camino" era una denominación temprana del nuevo movimiento; véase § 20.1(14), *supra.*

dejaba algo que desear. La implicación es que lo que él sabía de Jesús provenía de una información sobre su ministerio anterior a su muerte y resurrección (el "evangelio galileo"), quizá incluso del período de coincidencia con el ministerio de Juan el Bautista (Jn 3,26)[46]. Al reto planteado por el mismo Jesús había respondido de igual manera que los primeros discípulos: sometiéndose al bautismo que Juan había instituido. Cualquier incertidumbre aparte, la descripción de Lucas confirma que, para él, el bautismo de Juan marcó el comienzo –pero solo el comienzo– del Evangelio[47].

En cuanto a esto, debió de haber muchos como Apolo, hombres y mujeres que habían prestado atención y respondido a primitivos relatos incompletos o desvirtuados acerca de Jesús y al Evangelio tal como se había empezado a predicar en Jerusalén, en la misión de los helenistas y en la de Pablo. Durante los primeros años de un nuevo movimiento como el cristianismo, definir sus características y líneas divisorias es siempre más difícil de lo que se cree con una mirada retrospectiva. Precisamente uno de los principales cometidos y logros de Pablo y Lucas fue terminar de definir la identidad cristiana, sus rasgos característicos y sus contornos. Cuestión esencial era determinar qué individuos debían ser considerados ya verdaderos discípulos y cómo rectificar las deficiencias de aquellos que las presentasen. Pues bien, en este episodio y el siguiente, Lucas ofrece su respuesta. En el caso de Apolo considera importante su esmerada enseñanza de la tradición de Jesús, su bautismo asociado con Juan el Bautista y su valentía al hablar en la sinagoga[48]. Pero lo que seguramente encontró Lucas decisivo es que estaba "encendido del Espíritu"[49]. Todo lo que le hacía fal-

---

[46] Véase *Jesús recordado,* 409-415. Pero que Apolo conociera solo el bautismo de Juan (18,25) no significa necesariamente que fuera discípulo del Bautista; "el bautismo de Juan" podía servir de designación genérica de un bautismo de arrepentimiento, distinto del bautismo en el nombre de Jesús.

[47] Cf. 1,22; 10,37; 13,24-25.

[48] Cf. 9,27-28; 13,46; 14,3; 19,8.

[49] ¿Significa *zeōn tō pneumati* "con celo ardiente", como entienden BDAG, 426, y las principales traducciones inglesas (Shauf, *Theology as History,* 138 n. 62), o "encendido del Espíritu", como han interpretado Crisóstomo y muchos otros comentaristas? (Shauf, 138 n. 63). Que se quiere aludir al Espíritu Santo parece muy verosímil, dado el uso que hace Pablo de la misma expresión en Rom 12,11. Como Lucas emplea otro lenguaje para describir la acción del Espíritu en personas, la expresión probablemente se debe a la tradición/información llegada a él sobre el episodio (véase mi *Baptism,* 88; también 70; Haenchen, *Acts,* 550 n. 8; Lüdemann, *Early Christianity,* 209; Bruce, *Acts,* 402; Barrett, *Acts* II, 888). Hablar con valentía (*parrēsiazesthai*) es algo que Lucas asocia con Pablo (Hch 9,27-28; 13,46; 14,3; 19,8; 20,26), y seguramente refleja sentimientos de Pablo (cf. 1 Tes 2,2; *parrēsia:* 2 Cor 3,12; 7,4; Flp 1,20; Col 2,15; Flm 8); sobre la idea paulina de que el Espíritu inspira esa valentía discursiva, véase Rom 15,18-19; 1 Cor 2,4; 2 Cor 3,12 (en contexto); 4,13; 1 Tes 1,5.

ta a Apolo era, pues, una ulterior instrucción. A diferencia de los "discípulos" del episodio siguiente, no necesitaba ser bautizado en el nombre de Jesús: el bautismo de Juan complementado con el don del Espíritu era suficiente, como en el caso de los primeros discípulos (1,5)[50]. En cambio, precisamente porque no tenían ni idea del Espíritu, los doce con los que luego se encontró Pablo tuvieron que someterse al completo procedimiento de iniciación (19,2-6). En ambos casos, la presencia o ausencia del Espíritu fue lo decisivo: el juicio de Priscila y Áquila sobre la cuestión coincidió con el de Pablo. Para Lucas, una vez más, la recepción del Espíritu es el factor central y concluyente en la conversión-iniciación y en la identidad cristiana[51].

El episodio tiene una finalidad adicional. Apolo, como bien sabía Lucas (18,26-28), fue más tarde una figura prominente en la misión del Egeo. También, como indica 1 Corintios, llegó a ser foco de cierto descontento y desafección con respecto a Pablo[52], algo similar a lo que George Whitefield fue para John Wesley, podríamos decir. En otras palabras, acabó habiendo un peligro real de que un cristianismo descentrado o desenfocado se desarrollase en torno a Apolo, sobre todo porque tenía unas habilidades retóricas de las que, evidentemente, carecía Pablo[53]. Era, pues, importante para Lucas poder referir que Apolo, con todo su ardor recibido del Espíritu y todo su saber acerca de Jesús, aún estaba necesitado de una instrucción más completa en "el Camino de Dios" (18,25-26). Cualquier reto e incluso amenaza que él hubiera sido considerado para la misión paulina[54] queda difuminado con los datos de ese ardor y de la instrucción recibida de miembros tan destacados del equipo paulino como Priscila y Áquila. Lo que se subraya aquí es que el cristianismo establecido en la región del Egeo fue el de Pablo y sus colaboradores[55]. Que Pablo llegó a considerar a Apolo uno de ellos lo confirma 1 Cor

---

[50] Lüdemann no capta esto cuando infiere de los dos relatos paralelos que Apolo no recibió el Espíritu Santo hasta después de haber sido instruido (*Early Christianity,* 211); similarmente, Jervell al deducir que "si uno no tenía más que el bautismo de Juan, no conocía el Espíritu" (*Apg.,* 470, 465).

[51] Como en Hch 2,38; 8,15-17; 9,17; 10,44-47; 11,15-17; 19,2-6; véase mi *Baptism,* 90-102.

[52] 1 Cor 1,12; 3,4-7; 4,6. Véase *infra,* n. 203.

[53] Cf. Hch 18,24.28; 1 Cor 1–4; 2 Cor 10,10.

[54] Cf. 1 Cor 1,12; 3,4-7; 4,6-7. M. Wolter, "Apollos und die ephesinischen Johannesjünger (Act 18:24–19:7)": *ZNW* 78 (1987) 49-73, opina que lo referido por Lucas refleja la rivalidad entre Pablo y Apolo en Corinto y deja claro que la autoridad para transmitir el Espíritu correspondía exclusivamente a Pablo.

[55] Jervell, *Apg.,* 472.

16,12, siempre contando también con los servicios de Priscila y Áquila (1 Cor 16,19).

Lo referido en esta parte de Hechos tuvo probablemente su origen último en Priscila y Áquila o incluso en Apolo mismo[56]. Que Lucas haya dejado tan nebulosa la posición de Apolo sugiere que contó el relato tal como lo había oído, aunque a veces es incompatible con su propia presentación de los orígenes del nuevo movimiento como centrados exclusivamente en Jerusalén. Y aunque Apolo aparece aquí un poco como "caído del cielo", no hay razón para poner en duda la mención lucana de una carta de recomendación en favor de él, escrita por los "hermanos" efesios a los discípulos corintios (18,27); las cartas de recomendación debieron de convertirse en una práctica común para los traslados de los creyentes de unas comunidades a otras[57], y en un importante medio de cohesionar las iglesias dispersas en una sola identidad. Tampoco hay razón para dudar de la conexión de Apolo con la iglesia corintia[58], estando tan sólidamente confirmada por Pablo en 1 Cor 1–4, donde su ministerio en sucesión a Pablo y la fuerza y eficacia de su discurso están claramente implicados. El modo en que ayudó allí a los creyentes –nos dice Lucas– fue con su vigorosa refutación de los judíos, sosteniendo la idea central de que Jesús era el Mesías (como Pablo en 17,3 y 18,5). Aquí conviene señalar de nuevo que, si bien la iglesia corintia ya se había establecido separadamente de la sinagoga, de las referencias se desprende que seguía habiendo entre ambas instituciones sustanciales discusiones sobre Jesús y las profecías mesiánicas, aunque ahora tenían lugar "en público". Galión había estado acertado: aún era judía la nueva secta, y las disputas entre ella y la sinagoga no dejaban de ser asuntos internos de los judíos.

f. Discípulos sin el Espíritu (Hch 19,1-7)

[1]Mientras Apolo estaba en Corinto, Pablo atravesó las regiones interiores y llegó a Éfeso, donde encontró algunos discípulos. [2]Les preguntó: "¿Recibisteis el Espíritu Santo cuando os hicisteis creyentes?". Contestaron: "No; ni siquiera hemos oído decir que exista un Espíritu Santo". [3]Entonces les dijo: "¿Pues qué bautismo habéis recibido?". Respondieron: "El bautismo de Juan". [4]Dijo Pablo: "Juan Bautizó con un bautismo de arrepenti-

[56] Contrástese con Becker: "Hch 18,24-28, considerado en conjunto, no es históricamente fiable" (*Paul,* 153).

[57] Rom 16,1; Col 4,7-17; cf. 2 Cor 3,1. Véase también § 30.8, *supra.*

[58] Sobre la explicación en D, respecto a que la idea original de que Apolo fue a Corinto tuvo su origen en "ciertos corintios que estaban en Éfeso", véase Metzger, *Textual Commentary,* 467-468; Barrett, *Acts* II, 890-891.

miento, diciendo al pueblo que creyesen en el que iba a venir después de él, o sea, en Jesús". [5]Cuando oyeron esto, fueron bautizados en el nombre del Señor Jesús. [6]Y habiéndoles impuesto Pablo las manos, el Espíritu Santo vino sobre ellos y se pusieron a hablar en lenguas y a profetizar. [7]En total, eran unos doce hombres.

Aunque Lucas no intenta relacionar los dos episodios (el de Apolo y el de los doce "discípulos"), es difícil evitar la conclusión de que llegaron hasta él juntos y de algún modo vinculados. Ambos relatos están situados en Éfeso; ambos presentan a alguien que, imperfectamente instruido, sigue el "Camino del Señor" (en uno Apolo, en el otro los "discípulos"), y en ambos "el bautismo de Juan" era, evidentemente, el compromiso inicial en el que se había plasmado la fe. La principal diferencia entre los dos relatos parece estar en el hecho de que Apolo ya tenía el Espíritu y no necesitaba ser bautizado en el nombre de Jesús (18,25-26), mientras que los doce "discípulos", por no tenerlo, eran tratados como si se acabaran de convertir (19,2-6)[59]. La probable inferencia es que había sido Apolo –o acaso, antes que él, Priscila y Áquila– quien los había ganado para la fe como resultado de su predicación carismática, aunque el desconocimiento por ellos de toda noción sobre el Espíritu (19,2) resulta sorprendente en la mayor parte de las hipótesis. Quizá debamos mejor inferir que no eran ni judíos ni "temerosos de Dios", sino gentiles un tanto periféricos y que por eso carecían de un conocimiento sobre el Espíritu de Dios que a todos los judíos y a casi todos los "temerosos de Dios" (y a los oyentes del Bautista) se les habría dado por supuesto[60].

Una vez más, la vaguedad de la narración de Lucas y el enigma que plantea –¿cómo es que los "discípulos" (19,1) ni siquiera han "oído decir que exista un Espíritu Santo"?– sugieren un material que Lucas se limita a transmitir, en vez de un relato inventado por él para sus propios fines. Es cierto que el episodio le resulta útil para uno de sus intereses primordiales: documentar que el don del Espíritu es el principal factor en la determinación de la identidad cristiana (19,2-6)[61], pero en esto hay que ver proba-

---

[59] Véase mi *Bautism,* 83-87; también Bruce, *Acts,* 406-407; Schnabel, *Mission,* 1216-1217.

[60] Cf. Shauf, *Theology as History,* 105-110, 144-161. Para bibliografía sobre la incógnita de los "discípulos" efesios, véase también, por ejemplo, Bruce, *Acts,* 406, y mi *Baptism,* 84. Jervell (*Apg.*, 477-478) observa acertadamente que Haenchen comete un anacronismo al comentar que "Pablo gana a las sectas para su causa" (*Acts,* 557). Trebilco cree muy posible que hubiera en Éfeso seguidores de Juan el Bautista hacia 52 d. C. (*Early Christians,* 130-132), aunque permanece sin aclarar cómo se relaciona esto con que los doce fueran ganados por Apolo para el discipulado.

[61] Lucas lo subraya con la pregunta esencial formulada por Pablo: "¿Recibisteis el

blemente la causa de la inclusión –no un indicio de invención– del episodio, y aquello por lo que se interesa Pablo en Hch 19,2 es totalmente coherente con sus prioridades en Gál 3,2[62]. Además, las manifestaciones visibles de la venida del Espíritu sobre recién convertidos (Hch 19,6) no son un tema solo lucano (8,18; 10,46). Evidentemente, Pablo había sido testigo de las experimentadas por algunos de los que él había llevado a la fe[63], aunque ni Lucas ni Pablo dan a entender que esas manifestaciones sean inevitables, uniformes o necesariamente de una clase determinada. Considerando todo esto, es difícil evitar la conclusión de que fuera quien fuera el primero en contar este episodio lo había oído del mismo Pablo o conocía a Pablo muy bien.

Se pueden hacer otras dos inferencias en relación con el relato sobre los doce "discípulos"[64]. Primera, que la categoría de discípulo/creyente presupone el bautismo. Las preguntas de Pablo son reveladoras: "¿Recibisteis el Espíritu Santo cuando os hicisteis creyentes?". Si no, "¿qué bautismo habéis recibido?" (19,2-3). Segunda, que el bautismo en el nombre de Jesús formaba normalmente parte de una respuesta a la llamada a creer en él, que culminaba en el don del Espíritu (2,38; 19,5-6)[65]. En cuanto a la imposición de manos (19,6), la implicación parece ser que esa acción constituía una ayuda, sobre todo cuando el procedimiento más simple y normal (arrepentimiento/fe y bautismo) no había "funcionado" por alguna razón (como en 8,17), pero Lucas no intenta presentar la imposición de manos como una norma que hubiera que seguir en todos los casos, y Pablo no dice nada sobre esto.

Espíritu Santo cuando creísteis?" (19,2). La cuestión del bautismo es secundaria con respecto a esta (19,3). El discipulado sin el Espíritu es una manifiesta contradicción en los términos. Véase *supra*, n. 51.

[62] Hch 19,2: "¿Recibisteis el Espíritu Santo cuando creísteis?". Gál 3,2: "¿Recibisteis el Espíritu por las obras de la Ley o por la escucha con fe?". Para Pablo es también la recepción del Espíritu lo que constituye a una persona en miembro de Cristo (Rom 8,9; 1 Cor 12,13; Gál 3,2-3); véase mi *Theology of Paul*, § 16.

[63] Cf. Rom 15,18-19; 1 Cor 1,4-5; Gál 3,5; 4,6.

[64] Lucas dice exactamente: "Los hombres eran en total *unos (hōsei)* doce" (19,7). No es probable, pues, que él los considerase como de algún modo equivalentes a los Doce; de lo contrario, habría evitado incluir *hōsei*.

[65] De los varios relatos proporcionados por Lucas, entre ellos Hch 8,14-17 y 10,44-48, difícilmente cabe colegir que él pensase que el bautismo causaba la donación del Espíritu; es simplemente inexacta la interpretación que hace Fitzmyer del relato (así como de Lc 3,21-22) al decir que "el episodio presenta el bautismo cristiano como bautismo en el Espíritu" (*Acts*, 642), o Jervell al afirmar que "la diferencia entre el bautismo de Juan y el bautismo de Jesús está en el don del Espíritu" (*Apg.*, 475); véase mi *Baptism*, 90-102.

32.2 Fundación de la iglesia de Éfeso

Según Lucas, en su regreso a la misión del Egeo a finales del año 52 o principios del 53, Pablo había seguido la ruta que no pudo tomar en su anterior viaje (Hch 16,6), y que pasaba por las tierras altas de Anatolia y descendía a Éfeso (19,1) bien por los valles del Lico[66] y del Meandro o, más al norte, por el valle del río Caistro, cerca de cuya desembocadura se encontraba Éfeso[67]. Fuera o no intención de Pablo hacer de esa ciudad su base en su anterior viaje a través de Galacia y Frigia (16,6), Éfeso, situada en la orilla opuesta del Egeo con respecto a Corinto, era el obvio centro para una segunda fase de la misión en aquella región costera. La visita inicial mencionada en 18,19-21 no habría hecho sino confirmar su potencial y avivar el deseo de Pablo de abrir allí una base para su misión.

a. Éfeso

Después de una turbulenta historia en los asuntos romanos, Augusto había escogido Éfeso como capital de la provincia de Asia[68]. Situada cerca de la desembocadura del río Caistro, su emplazamiento resultaba ideal para las comunicaciones terrestres y marítimas. Era un centro particularmente estratégico por hallarse en el extremo occidental de la antigua ruta persa y la procedente del Éufrates, todavía muy utilizadas. Estrabón consideraba Éfeso como la ciudad comercial más importante de Asia Menor al oeste de la cordillera del Tauro (*Geog.* 14.1.24)[69]. Además, a diferencia de la ubicación de su principal rival, Pérgamo, la de Éfeso ofrecía excelentes posibilidades para expandirse como centro de la presencia imperial en la región. No es sorprendente, pues, que durante el reinado de Augusto se beneficiase Éfeso de la prosperidad general derivada de la *Pax romana* y experimentase un impresionante crecimiento, que le valió el preciado tí-

---

[66] La ruta probablemente habría incluido Colosas, aunque solamente de paso (cf. Col 2,1).

[67] Hemer piensa que la expresión *ta anōterika merē* ("las regiones altas, el interior") hace más bien referencia al "recorrido del camino ondulado que iba hasta Éfeso por el valle del Caistro" (*Book of Acts,* 120).

[68] En lo que sigue me sirvo especialmente de Trebilco, *Early Christians,* cap. 1, y de R. E. Oster, "Ephesus", *ABD* II, 542-549; véase también P. Scherrer, "The City of Ephesos from the Roman Period to Late Antiquity", en Koester (ed.), *Ephesos,* 1-25; Murphy-O'Connor, *Paul,* 166-171; Schnabel, *Mission,* 1206-1214. Bibliografía más completa en Shauf, *Theology as History,* 127-128 n. 9.

[69] Oster, "Ephesus", 543.

tulo de "primera y mayor metrópoli de Asia", atestiguado por inscripciones de la época[70]. Se construyeron acueductos, se (re)pavimentaron calles, se ampliaron plazas, se erigieron monumentos y estatuas, se dedicaron templos y se levantaron numerosos edificios espléndidos, todo ello como expresión de la romanización de la ciudad. A Éfeso se le calcula generalmente una población, durante el período romano, entre 200.000 y 250.000 habitantes[71], lo que la convierte en la tercera ciudad del Imperio, después de Roma y Alejandría.

Además, Éfeso destacaba extraordinariamente como centro religioso. Daba acogida a numerosos cultos[72], pero el allí predominante era el de Artemisa. "Fue el culto de Artemisa Efesia, más que ningún otro, el que hizo de Éfeso un centro de vida religiosa durante el período que nos ocupa"[73] (cf. Hch 18,28.34, "Artemisa de los efesios"). Su influencia era amplia y profunda en la vida civil, económica y cultural de Éfeso, como se ve claramente por Hch 19,23-41. El templo de Artemisa, el Artemision, estaba fuera de los muros de la ciudad y era considerado una de las siete maravillas del mundo, "el ornato de toda la provincia" (*IvEph* 18b.1-3); su magnificencia atestiguaba no solo la devoción de Éfeso a Artemisa, sino también los privilegios y la prosperidad que habían alcanzado los custodios principales del culto de la diosa[74]. Lucas muestra lo bien que conocía el orgullo de los efesios por el templo de Artemisa, al presentar a un magistra-

[70] Trebilco hace referencia, por ejemplo, a *IvEph* 647, 1541, 1543, y también a Oster, "Ephesus", 543.

[71] L. M. White, "Urban Development and Social Change in Imperial Ephesos", en Koester (ed.), *Ephesos,* 27-79, calcula una población de 180.000 a 200.000 habitantes (41-49).

[72] Oster ofrece un resumen tabular de los cultos documentados para Éfeso ("Ephesus", 548). Véase también *NDIEC* VI, 196-202, y los ensayos de S. Friesen y J. Walters, en Koester (ed.), *Ephesos,* 229-250 y 281-309, respectivamente.

[73] Trebilco, *Ephesus,* 19-30, especialmente 19; véase su breve análisis de la muy discutida cuestión de si Artemisa era venerada como una diosa de la fertilidad (22-23); también su ensayo anterior, "Asia", *BAFCS* II, 291-362. Fitzmyer cita otra de las *Inschriften von Ephesos:* "Puesto que la diosa Artemisa, señora de nuestra ciudad, es honrada no solo en Éfeso, que ella ha hecho la más ilustre de todas las ciudades mediante su divina naturaleza, sino también entre griegos y bárbaros..." (*Acts,* 658-659). Véase asimismo la anterior nota de L. R. Taylor, "Artemis of Ephesus", en Lake / Cadbury, *Beginnings* V, 251-256, y *NDIEC* IV, 74-81.

[74] Trebilco (*Ephesus,* 20) cita al epigramista Antípater de Sidón: "He visto la muralla de Babilonia, sobre la que discurre un camino para carruajes, y la estatua de Zeus de los Alfeos, y los jardines colgantes, y el coloso del Sol y la desmesurada obra de las altas pirámides, y el vasto sepulcro de Mausolo, pero cuando vi la casa de Artemisa encaramada a las nubes, esas otras maravillas perdieron su brillo y dije: '¡Ahí está! Aparte del Olimpo, el Sol nunca miró hacia nada tan grandioso!'" (*Antología griega,* 9.58).

do local calmando a la tumultuosa multitud con estas palabras iniciales: "Ciudadanos de Éfeso, ¿quién hay entre los hombres que no sepa que la ciudad de los efesios es la guardiana (*neōkoros*) de la gran Artemisa?" (Hch 19,35)[75]. Conocemos dos grandes fiestas anuales en honor de Artemisa –la Artemisia, en marzo-abril, y la aún más importante celebración, en mayo-junio, del nacimiento de la diosa–, durante las cuales había competiciones, procesiones y banquetes que atraían a muchos visitantes de otros lugares del mundo de lengua griega[76]. Al templo debía de ir a parar riqueza en una cantidad pasmosa, y, como en otros lugares, dado que nadie se habría atrevido a violar ese lugar sagrado, el Artemision seguramente servía también de seguro depósito bancario para muchos ciudadanos acaudalados, como confirma Dión Crisóstomo (*Or.,* 31.54)[77].

Casi la misma importancia –y mucha más desde el punto de vista político– tenía la presencia del culto imperial en Éfeso. Ya en 29 a. C., Augusto había concedido a la ciudad el derecho a dedicar recintos sagrados a Dea Roma y Divus Iulius (Dión Casio, 51.20.6-7). Aunque Éfeso era solo la tercera urbe de Asia autorizada para establecer un culto imperial provincial (dedicado al emperador reinante), después de Pérgamo y Esmirna, y hasta 89/90 d. C., ya durante el reinado de Domiciano, no desarrolló otras facetas del culto imperial, entre ellas la veneración de otros miembros de la familia imperial y las numerosas fiestas, procesiones y juegos asociados con el culto, habría sido imposible que un residente en la ciudad lo desconociese o no fuese afectado por él[78]. Además, es importante señalar

[75] *Neōkoros* acabó convirtiéndose en un título aplicado a las ciudades de Asia a las que se había concedido el honor de construir un templo oficial del culto imperial, pero se utilizaba especialmente, como aquí, para la ciudad de Éfeso como guardiana del templo de Artemisa (Hemer, *Book of Acts,* 122 n. 60; Fitzmyer, *Acts,* 661; BDAG, 670; véase también Sherwin-White, *Roman Society,* 89 n. 4). Según este discurso, Éfeso es guardiana de "lo que cayó del cielo (*diopetēs*)" (19,35). Es comprensible que los meteoritos se convirtieran en objetos sagrados (Lake /Cadbury, *Beginnings* IV, 250; Bruce, *Acts,* 420; Trebilco, "Asia", 351-353; BDAG, 250-251), aunque, en aquella época, ese término griego podría haberse ampliado para denotar el origen celeste de la diosa de pechos múltiples, Artemisa. En cualquier caso, la palabra en cuestión podría haber servido como réplica indirecta al rechazo paulino/judío de los ídolos como "hechos con las manos" (16,26) (Lake / Cadbury IV, 250).

[76] C. Thomas ha realizado un fascinante catálogo epigráfico de extranjeros en la Éfeso imperial ("At Home in the City of Artemis", en Koester [ed.], *Ephesos,* 66-79).

[77] Véase Trebilco, *Ephesus,* 25-26.

[78] Véase *supra,* § 29, nn. 124, 125. "El culto imperial impregnaba el devenir ciudadano... Era un aspecto de la vida urbana que se encontraba a menudo y de diversas formas"; "El culto imperial tocaba todos o casi todos los aspectos de la vida en las ciudades de Asia... Ningún otro sistema simbólico tenía tal gama de significado real"; "La vitalidad de las fiestas, la distribución del culto imperial por las zonas urbanas y la im-

que de ningún modo el culto imperial era visto como competidor del culto de Artemisa, o viceversa. Sabemos que desde mediados del siglo I "los curetes, que eran encargados de los cultos mistéricos de Artemisa y participaban en el gobierno de la ciudad, solían designarse ellos mismos no solo *eusebeis,* sino también *philosebastoi*"[79], es decir, devotos (o responsables) del culto de los emperadores divinizados[80].

Como muchas otras ciudades de Asia, Éfeso tenía una gran población judía[81]. Hay indicios de la presencia allí de una colonia judía ya en el siglo III a. C., y Josefo pone empeño en detallar los derechos y privilegios que se habían concedido y regularmente ratificado para los judíos en Éfeso durante el siglo anterior al de la llegada de Pablo, entre ellos la exención del servicio militar, el derecho de reunión y el permiso para mantener sus ritos y costumbres y recaudar el impuesto del templo[82]. El hecho de que Josefo muestre tanto interés en mencionar esas antiguas concesiones oficiales sugiere que eran cuestionadas por las autoridades de Éfeso y que originaban continuas tensiones, pero también que la comunidad judía contaba con bastantes miembros prominentes, ricos y con buenas conexiones para asegurar el mantenimiento de sus derechos cuando eran impugnados. A este respecto hay que señalar que algunos judíos de Éfeso tenían la ciudadanía romana y que seguramente varios de ellos desempeñaron allí papeles significativos en la vida ciudadana y comercial. Aunque todavía no se ha hallado en Éfeso ninguna sinagoga, la existencia de una o más sinagogas o lugares de reunión está implícita en el permiso de reunión concedido a los judíos "para la celebración de ritos sagrados y santos de acuerdo con sus leyes" (Josefo, *Ant.,* 14.227). Una inscripción del período romano

---

portancia de los templos imperiales invitan a pensar en una amplia participación" (Trebilco, *Ephesus,* 34-35, 37, citando a S. J. Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John: Reading Revelation in the Ruins* [Nueva York: Oxford University, 2001], 75, 126, 128).

[79] Trebilco, *Ephesus,* 36, citando a G. M. Rogers, "The Mysteries of Artemis at Ephesos", en H. Friesinger (ed.), *100 Jahre Österreichische Forschungen in Ephesos. Akten des Symposions Wien 1995* (Viena: Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1999), 241-250.

[80] *Sebastos* = el *Augusto* latino, que se convirtió en título imperial. Véase también Price, *Rituals and Power,* 62-65; el mismo autor apunta que "los *sebastoi* parecen haber servido como un medio importante de evitar la aspereza del sacrificio directo al emperador" (216).

[81] Schürer, *History* III, 22-23, aunque *NDIEC* IV, 231-232, pone de relieve la sorprendente escasez de indicios epigráficos de la presencia judía en Éfeso.

[82] Josefo, *Ant.,* 14.223-230, 234, 237-240, 262-264, 304-305, 313-314, 16.58-65, 167-168, 172-173. Véase también Filón, *Legat.,* 315. Véase asimismo Schürer, *History,* III, 129-130; Levinskaya, *BAFCS* V, 143-148.

menciona también *archisynagōgoi* y presbíteros[83]. Por eso no hay razón para poner en duda el testimonio de Lucas de que había al menos una sinagoga en Éfeso (Hch 18,19.26; 19,8).

Por lo que respecta a la arqueología, Éfeso es lo más destacado en las modernas visitas a lugares paulinos o las iglesias del Apocalipsis de Juan. Muchos de los templos y estructuras son de época posterior a aquella en la que Pablo estuvo en Éfeso, pero aún es posible sentir en buena medida cómo era la ciudad que él experimentó[84]. Dos de las calles principales, que unían las partes alta y baja de la ciudad, han sido bien conservadas, y las más recientes excavaciones de residencias a ambos lados de la calle de los Curetes –que lleva al ágora alta, muy desarrollada en tiempos de Augusto– han aumentado considerablemente los conocimientos sobre las viviendas de los primeros siglos. Particularmente interesante es lo cerca que está del teatro el ágora baja, comercial; con este dato, los acontecimientos descritos en Hch 19,29 (la multitud precipitándose al teatro desde el espacio abierto más próximo) cobran aún mayor realismo y son más fáciles de imaginar[85].

b. El centro de la segunda misión de Pablo

El relato lucano de la entrada de Pablo en la decisiva segunda fase de su misión en el Egeo deja bastante que desear. La visita inicial a Éfeso (18,19-21) fue comprensiblemente breve. Pero el hecho de que Pablo, por encontrarse en el este, dejara en libertad de actuación a Apolo aumentó seguramente en Corinto la sensación de que Apolo era una figura independiente y, a ojos de algunos, digna de mayor respeto que Pablo[86]. Y el encuentro de Pablo con los doce "discípulos" (§ 32.1f), aunque situado en Éfeso, se halla extrañamente disociado de la posterior misión paulina allí. ¿Estaban los doce integrados en la iglesia de Éfeso, que pronto se independizó de la sinagoga local? ¿Por qué dejó Lucas tan desconectado el episodio relativo a ellos?

Típica de Lucas, sin embargo, es la brevedad con la que refiere el que probablemente fue el más exitoso período de misión de toda la trayectoria de Pablo (Hch 19,8-10). Se contenta con describirlo de la manera más es-

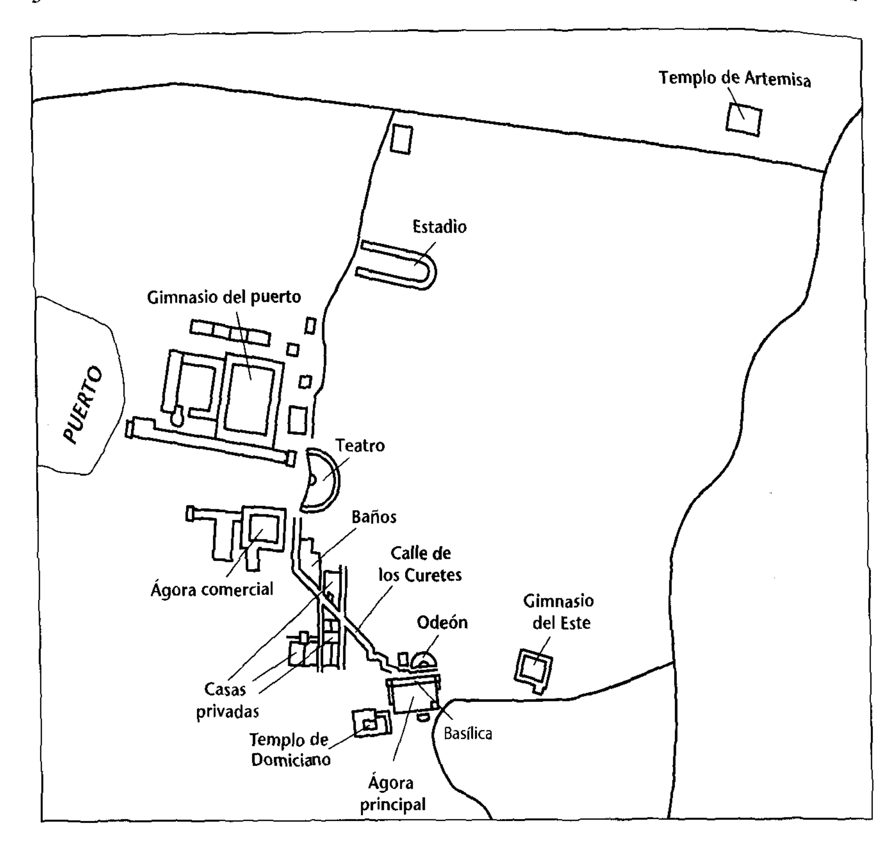
---

[83] Schürer, *History*, 23. Véase Trebilco, *Ephesus*, 43-49.

[84] Oster ofrece un útil resumen de las principales excavaciones y restauraciones ("Ephesus", 544-548).

[85] El teatro podía dar cabida a 24.000 personas sentadas. Deissmann cita una inscripción (*Leight*, 112-113) que parece presuponer que se reunía allí la asamblea (*ekklēsia*) de los ciudadanos efesios; véase también Bruce, *Acts*, 418-419.

[86] Véase *infra*, § 32.3a.



Éfeso.

quemática posible, centrándose en el cisma dentro de la sinagoga y en el surgimiento de una iglesia independiente más comprometida con la comunidad en sentido amplio. Como buen narrador, sabía que la presentación del cristianismo efesio primitivo quedaría más lograda con los vívidos episodios subsiguientes.

Hay que señalar que, si bien se repite el modelo de predicación[87] y oposición dentro de la sinagoga, el relato de Lucas tiene algunas modificaciones significativas. Se confirma la reacción potencialmente amistosa ya

---

[87] Presentar "el reino de Dios" como tema de la predicación de Pablo es uno de los medios que utiliza Lucas para indicar continuidad entre la enseñanza fundacional de la comunidad madre (Hch 1,5), la misión de los helenistas (8,12) y la misión paulina desde el comienzo hasta el final (14,22; 19,8; 20,25; 28,23.31).

anunciada en 18,20, porque a lo largo de tres meses puede Pablo predicar con valentía la Palabra de Dios. Y, bastante sorprendentemente, no hay mención de gentiles temerosos de Dios. A diferencia de anteriores predicaciones sinagogales[88], Lucas sugiere aquí una apertura al mensaje que caracterizaba al grueso de la comunidad. Pasados esos tres meses surgió, sí, la oposición, pero solo entre "algunos" (no todos "los judíos"); es decir, una clara minoría en comparación con el conjunto[89]. Ciertamente, si Lucas quería presentar una incompatibilidad entre el evangelio de Pablo y "los judíos" como absoluta e irrevocable[90], perdió completamente la oportunidad de hacerla ver manifiestamente en relación con una de las principales ciudades mediterráneas de la diáspora judía.

No obstante, sí que hubo una ruptura. No está claro por qué ocurrió, pero cabe suponer que la confrontación de dos facciones dentro de la sinagoga –"los discípulos" (19,9) y el grupo (presumiblemente de nacionalistas) causante de oposición a Pablo– acabó creando una atmósfera difícil de soportar en las reuniones del sábado. La marcha de una de las facciones (obviamente, el grupo de formación más reciente), para constituir una nueva sinagoga, fue una solución sensata. Se trata de un desenlace que da cierta impresión de normalidad a todo el que conoce la tendencia a la división de tantas agrupaciones. Aquí conviene subrayar que Lucas da noticia de una separación, no de una expulsión: dice simplemente que Pablo "tomó a los discípulos y formó un grupo aparte" (19,9), sin referencia a recriminaciones por ninguno de ambos lados. Evidentemente, sería inexacto hablar de un enfrentamiento entre la sinagoga (como tal) y la iglesia de Éfeso.

Lucas narra a continuación que Pablo, durante bastante tiempo, concretamente dos años, estuvo "hablando a diario en la escuela de Tirano" (19,9)[91]. Parece ser, pues, que Pablo encontró enseguida tribuna para su

[88] Hch 13,50; 14,2; 17,5.13.

[89] Nótese cómo, en la narración de Lucas, la oposición judía en las sinagogas de la diáspora parece menos severa, primero en Corinto (18,4) –como observa Barrett, después de abandonar Pablo la sinagoga de Corinto pasaron dieciocho meses antes de que los judíos emprendiesen una severa acción contra él (18,11-12; *Acts* II, 902)– y luego en Éfeso, por lo cual la apertura final de los judíos en Roma (28,17-24.30-31) tiene menos de sorprendente. Además, Lucas no alude de ningún modo a una oposición coordinada de Tesalónica, Corinto y Galacia durante ese período.

[90] Como opina, entre otros, Sanders, *The Jews in Luke-Acts.*

[91] La mención del lugar (la escuela de Tirano) y las especificaciones de tiempo (tres meses, dos años) dan credibilidad a las fuentes de Lucas, pese a la brevedad de esta información de 19,8-10 (Haenchen, *Acts,* 560). El dueño de la escuela es desconocido, pero su nombre, *Tyrannos,* se encuentra en inscripciones efesias del siglo I (Hemer, *Book of Acts,* 120; Fitzmyer, *Acts,* 648; Trebilco, *Early Christians,* 144 n. 173).

predicación, aunque seguramente "los discípulos" utilizaban también casas particulares para celebrar el culto y sus reuniones comunitarias. No se nos escapa la inferencia de que Pablo, durante esta época, debió de ganar seguidores ricos (¿algunos de los asiarcas de 19,31?), puesto que pudo alquilar una escuela. Lo cual no tiene por qué ser incompatible con la información de que Pablo siguió trabajando para mantenerse (20,34). De todos modos, quizá viendo en ello cierta contradicción, el texto occidental añade que él debatía allí diariamente "desde la hora quinta hasta la sexta" (desde las 11 hasta las 16), en parte, pues, durante la habitual siesta mediterránea[92], con lo que Pablo habría podido dedicar las primeras horas de la mañana y las últimas de la tarde a su actividad de fabricante de tiendas. La implicación es que su salida de la sinagoga fue para emprender una misión directamente orientada a los ciudadanos de Éfeso; de hecho, a las capas de la sociedad con más tiempo libre y mayores recursos intelectuales. El amplísimo efecto del que habla 19,10 ("todos los habitantes de Asia oyeron la palabra del Señor") es una obvia exageración, pero indica la importancia de Éfeso: muchos que viajasen a la capital desde diferentes lugares de la provincia aprovecharían para escuchar a oradores como Pablo. Lucas muestra interés en señalar que tanto judíos como griegos (destinatarios ambos del mensaje) pudieron oír la palabra del Señor (similarmente en 19,17).

No es posible exagerar, en cambio, la importancia de los dos años siguientes de misión en Éfeso[93]. Porque, durante ese considerable período, Pablo tuvo tiempo de ocuparse de una amplia variedad de temas, textos y tradiciones. Podemos imaginar un amplio programa de estudios que comprendía la exposición de muchos textos escriturísticos, enseñanza de la tradición de Jesús y explicación de los temas característicos de Pablo que conocemos por sus cartas. Esto no significa que se deba considerar Éfeso como el lugar donde se produjo un gran desarrollo de la teología paulina. Lo que cabe imaginar, en cambio, es la presentación sistemática y pulida de su evangelio, ya desarrollado quizá poco a poco, en numerosos momentos de predicación y de enseñanza. Esta imagen a su vez entraña el reconocimiento de que sus cartas no deben entenderse como escritos redactados según la inspiración del momento, en respuesta a determinadas cuestiones, sino como composiciones para las que se sirvió de muchas exposiciones y argumentos ya bien afinados en presentaciones y discusiones previas[94]. Particularmente

[92] Lake / Cadbury, *Beginnings* IV, 239.

[93] Hch 20,31 señala que Pablo pasó en Éfeso tres años, es decir, más tiempo que en ningún otro lugar.

[94] "Podemos suponer que algunas epístolas de Pablo, por ejemplo Romanos y algunos pasajes de las cartas a los Corintios, contienen resúmenes de predicaciones y,

notable es el testimonio de Pablo en la conclusión de 1 Corintios –carta correspondiente al período de dos años– de que había decidido permanecer en Éfeso hasta Pentecostés, "porque se me ha abierto una puerta grande para trabajo eficaz, y los enemigos son muchos" (1 Cor 16,8-9). Hasta qué punto esta nota está relacionada con la oposición a la que tuvo que enfrentarse Pablo, a la que ya nos hemos referido[95], es tema de especulación.

Además, la ciudad de Éfeso resultaba idónea como centro para una misión destinada a expandirse. Dada su condición de capital de la provincia, generaba una activa corriente de viajeros. Podemos imaginar equipos de misión enviados desde Éfeso, en dirección sur, a Magnesia y Mileto; en dirección norte, a Esmirna y Pérgamo, y, ascendiendo por los valles fluviales, a las ciudades del Lico (Laodicea, Hierápolis y Colosas), así como a Sardis, Filadelfia y Tiatira[96]. Pero esto no es un simple asunto de imaginación, puesto que Col 1,5-8 y 4,12-13 permiten ver que fue así como tuvo lugar la misión en el valle del Lico. La referencia de Pablo a "las iglesias de Asia" (1 Cor 16,19) indica un programa de establecimiento de iglesias bien desarrollado[97], y a lo largo de las dos generaciones siguientes se escribieron cartas a iglesias de la mayor parte de las otras ciudades antes mencionadas (Ap 2–3 e Ignacio). Aunque no hay certeza sobre el verdadero origen de la iglesia de Éfeso, fue probablemente su elección por Pablo como centro de la misión en el Egeo oriental la causa de la prominencia que llegó a alcanzar en la historia del cristianismo primitivo. Desde allí escribió Pablo algunas de sus varias cartas dirigidas a los corintios (y viajó a Corinto al menos una vez [2 Cor 11,23]). Ya hemos señalado que, según muchos estudiosos, Pablo escribió en la cárcel de Éfeso Filipenses, Colosenses y Filemón (cf. 2 Cor 11,23)[98]. La Carta a los Efesios habla por sí sola[99]. Y, como vere-

---

hasta cierto punto, la quintaesencia de lo que él enseñó en público durante un período de dos o tres años en la 'escuela de Tirano', en Éfeso (Hengel, *Acts,* 11). Similarmente Lohse, *Paulus,* 183-184. Hultgren especula que Rom 3,23-26a era la conclusión de una homilía pronunciada por Pablo el Día de la Expiación en una sinagoga de Éfeso (*Paul's Gospel and Mission,* 62-64).

[95] Véase § 32.2d-e, *infra.*

[96] Similarmente Murphy-O'Connor, *Paul,* 174-175. Sobre los comienzos del cristianismo en estas ciudades de Asia, véase Schnabel, *Mission,* 820-838, 1231-1248. Cf. Becker: "El cristianismo en Pérgamo y Tiatira es paulino. El libro del Apocalipsis lo opugna desde una posición judeocristiana" (*Paul,* 158).

[97] Nótese también la impresión de Pablo de que se le abría "una puerta grande para trabajo eficaz" en (o desde) Éfeso (1 Cor 16,8-9).

[98] La cuestión, de nuevo, es si la crisis aludida en 1 Cor 15,32 y 2 Cor 1,8-9 puede ser relacionada con los acontecimientos narrados aquí. Véase *infra,* § 32.2e.

[99] Véase *infra,* § 37.1.

mos en el tomo III, también son asociadas a Éfeso 1 y 2 Timoteo; aparte, existe una antigua tradición que relaciona con esta ciudad los últimos años del apóstol Juan. Éfeso, pues, fue un escenario importante y decisivo en la misión de Pablo y en el desarrollo del cristianismo primitivo. Es un tanto decepcionante que Hechos no dé más detalles sobre estas cuestiones, si bien en los dos episodios siguientes Lucas indica a su manera la significación de la fase de Éfeso[100]. En cualquier caso, no debió de resultarle difícil recoger el material que utilizó en esta parte de su narración[101].

c. Milagros extraordinarios de Pablo y nuevo triunfo sobre el sincretismo y la magia

Característico de Lucas es el relato de que los pañuelos (sudaderos) y mandiles que había llevado Pablo eran eficaces en curaciones y exorcismos (Hch 19,11-12)[102]. Estos milagros "no ordinarios" son equivalentes a las curaciones y exorcismos atribuidos a la sombra de Pedro en 5,15. Lucas valoró en mucho la información recibida al respecto, del mismo modo que hoy se tiende a minusvalorarla[103]; la visión de Pablo de sus propios milagros era más ambivalente[104]. Pero si realmente el episodio generó una atmósfera de temor y de entusiasmo (19,17)[105], no tendría nada de sorprendente que las curaciones hubieran ocurrido en realidad. La creencia de que se puede transmitir el poder espiritual a través de medios físicos está en la raíz de la doctrina cristiana sobre los sacramentos y, más generalmente, del ministerio de curación, así como de la larga tradición de las reliquias en el cristianismo. Creencias similares entre los creyentes efesios habrían asegurado que los episodios narrados en esta parte de He-

---

[100] Trebilco lamenta lo poco que sabemos por las cartas de Pablo y Hechos acerca de la propia iglesia efesia (*Early Christians,* 101-103, 152, 171).

[101] Barrett (*Acts* II, 902) rechaza las escépticas preguntas de Haenchen en referencia a 19,8-10 (*Acts,* 560) como "insustanciales" y "no bien meditadas", que "no pueden destruir el valor histórico de los vv. 8-10".

[102] Como atinadamente subraya Shauf, 19,11 es coherente con lo narrado por Lucas en otro pasaje respecto a que *"Dios* hizo milagros extraordinarios *a través de* Pablo" (*Theology as History,* 171-172). Conviene señalar también que Lucas no atribuye todas las enfermedades a malos espíritus.

[103] Shauf examina la dificultad que los comentaristas modernos han experimentado al valorar tal información (*Theology as History,* 111-113).

[104] Cf. Rom 15,19, pero también 2 Cor 12,11-12. Haenchen se desentiende del primer texto y da demasiada importancia al segundo (*Hch,* 563, siguiendo a Käsemann).

[105] Como en 5,11-16; no es casual la prominencia del "nombre del Señor en ambos contextos" (caps. 3–4; 19,17); véase *supra,* § 23.2g.

chos circulasen en la iglesia de Éfeso mucho antes de que Lucas los pusiera por escrito[106].

El siguiente episodio, de unos supuestos exorcistas judíos que intentaron en vano exorcizar "por el Jesús a quien predica Pablo" (19,13)[107], nos recuerda que los judíos tenían una considerable reputación de exorcistas en el mundo antiguo[108]. Y, por supuesto, se sabe de judíos que tuvieron éxito como exorcistas en la época que nos ocupa[109]. Pero los "siete hijos de un sumo sacerdote llamado Esceva" (19,14) suena a número circense, y probablemente deba considerarse así[110]. Su condición de hijos de sumo sacerdote podrían haberla inventado: cualquiera que fuese la corrupción en las familias sumosacerdotales de Jerusalén, es difícil concebir que alguna tuviera que ver con una actividad como la descrita en 19,13-16. Por otro lado, no cuesta imaginar a un grupo de judíos embaucadores o renegados que se presentasen como "exorcistas ambulantes"[111]. Personajes de este tipo no son desconocidos en otra literatura de la época[112]. Y en Hechos mismo tienen dos paralelos notables en Simón y Bar-Jesús (caps. 8 y 13). En ambos casos, Lucas narra la confrontación de la nueva secta judía con formas de judaísmo corrompido o sincrético[113] –no ya con un judaísmo renqueante en la fe[114]– y

---

[106] "Los relatos sobre las curaciones realizadas por Pablo... y sobre la llamativa falta de éxito de los hijos de Esceva eran, sin duda, narrados con gusto –y probablemente con alguna exageración– por los cristianos efesios. Con igual satisfacción debió de oírlos Lucas" (Barrett, *Acts* II, 903).

[107] La nota final, que el endemoniado "los hizo huir de aquella casa" (19,16), sugiere que los exorcistas podrían haber sido llamados por un padre de familia para que se ocupasen de algún miembro de ella considerado por un demonio.

[108] Schürer, *History* III, 342-43, 352-358.

[109] Mc 9,38/Lc 9,49; Mt 12,27/Lc 11,19; Hch 8,7; 16,18; Josefo, *Ant.*, 8,45-49; Justino, *Diál.*, 85.3; Luciano, *Filos.*, 16.

[110] Barrett se refiere a Juvenal, *Sát.*, 6.544, donde la adivina judía es descrita como *magna sacerdos* (*Acts* II, 909); véase su estudio completo y otras referencias a literatura secundaria.

[111] En cuyo caso, por supuesto, el hecho de que nadie sepa de tal sumo sacerdote judío (véase, por ejemplo, Fitzmyer, *Acts,* 649-650) es comprensible. "Se trataría de un 'nombre artístico' de los siete" (Klauck, *Magic and Paganism,* 100). Klauck apunta a una caricatura de Juvenal sobre una mendiga judía que interpreta sueños haciéndose pasar por "servidora de las leyes de Jerusalén y gran sacerdotisa del auténtico y fiable mensajero del más alto cielo" (*Sát.,* 6.542-547). Sorprendentemente, Jervell concluye que Lucas no intenta presentar a los supuestos exorcistas como charlatanes (*Apg.,* 481-482).

[112] Véase especialmente Luciano, *Alejandro o el falso profeta.*

[113] Samaría formaba parte del territorio tradicional de Israel; Bar-Jesús era un mago judío, y los siete supuestos exorcistas son presentados como hijos de un sumo sacerdote judío.

[114] Así Jervell, *Apg.*, 483.

la subsiguiente victoria de los discípulos. No es difícil percibir el mensaje implícito: la verdadera continuidad con el judaísmo y la auténtica fidelidad a la herencia de Israel hay que buscarlas en "la palabra del Señor", no en compromisos sincretistas con creencias y prácticas religiosas laxas del mundo helenístico[115].

El relato nos dice mucho sobre la práctica de exorcismos en el mundo antiguo (19,14-16). Presumiblemente, la técnica de los supuestos exorcistas fue la habitual, como podemos ver por otros relatos. La clave para un exorcismo exitoso era invocar un poder espiritual más fuerte que el que dominaba al poseso[116]. La fórmula empleada aquí era también la habitual: "Te conjuro (*horkizō*) por..."[117]. El uso del nombre de Jesús aquí es un recordatorio de que Jesús tenía fama de haber sido en su tiempo un gran exorcista. Invocar el nombre de Jesús era invocar ese poder que se había mostrado tan eficaz en anteriores exorcismos; en papiros mágicos de época posterior, el nombre de Jesús es uno de los utilizados en fórmulas para exorcizar[118].

Aunque el episodio en cuestión tiene algo de chusco (el poseso dominando a los exorcistas y haciéndoles huir de la casa desnudos y maltrechos), no deja de constituir una seria advertencia. Pablo realizaba con éxito sus exorcismos porque era discípulo de Jesús y podía invocar legítima y eficazmente su nombre (16,18). En cambio, "los siete hijos de Esceva" pretendían llegar a ese mismo resultado valiéndose de fórmulas vacías (y de su impresionante "nombre artístico"). La lección es clara: el poder espiritual puede ser autodestructivo, empleado por quien no debe o con fines espu-

---

[115] Nótese el contraste entre 16,16-18 y 19,13-16: un exorcismo practicado con éxito por Pablo en Filipos muestra el poder del nombre de Jesucristo sobre la magia negra cuando es pronunciado por la persona debida, mientras que el fracaso del intento de exorcismo en Éfeso pone de manifiesto los peligros de un uso ilegítimo del nombre de Jesús.

[116] Cf. Hch 3,6.16; 4,10.12; véase G. H. Twelftree, *Jesus the Exorcist* (WUNT 2,54; Tubinga: Mohr Siebeck, 1993), 38-43.

[117] Véase, por ejemplo, Janowith, *Magic,* 41-42; S. E. Porter, "Magic in the Book of Acts", en M. Labahn / B. J. L. Peerbolte, *A Kind of Magic: Understanding Magic in the New Testament and Its Religious Environnment* (LNTS 306; Londres: Clark, 2007), 107-121. Cf. la invocación inversa en 5,7 y la equivalente empleada por Pablo en 16,18. Para un estudio completo del sentido de *horkizō* sin connotaciones mágicas, véase Shauf, *Theology as History,* 202-220.

[118] Para detalles, véase *Jesús recordado,* 756-764. Bruce señala que importantes maestros judíos censuraron el uso del nombre de Jesús como fórmula de curación (*Acts,* 410). Shauf sostiene que Lucas no intentó presentar el episodio de 19,13-17 como el triunfo del milagro cristiano sobre la magia (*Theology as History,* 177-226), en disputa con Garrett, *Demise of the Devil,* cap. 5. En esta sección distingue sincretismo (19,13-17) de magia (19,18-20).

rios. Solo quien sigue a Jesús en estrecho discipulado y es guiado por su Espíritu puede actuar en su nombre[119].

Según Lucas, hubo un gran temor al conocer el suceso, y fueron muchos los que se hicieron creyentes y renunciaron a sus anteriores prácticas de magia, quemando en público sus libros de fórmulas mágicas y conjuros (19,17-19)[120]. Un aspecto interesante es que Lucas no solo indica que muchos de los creyentes habían practicado la magia (19,18), sino que además parece dar a entender que fue algún tiempo después de su compromiso de fe cuando confesaron sus prácticas[121]. Esto se explicaría por el carácter misceláneo de muchas religiones en aquella época y porque la magia aún no había adquirido la connotación negativa que tiene hoy día[122]. Irónicamente, la misma acción de quemar libros podía ser señal, entonces como ahora, de la más abierta ruptura con las creencias anteriores (realizada de manera voluntaria) y de intento de control del pensamiento (siendo esa acción impuesta por otros)[123]. El valor de los libros quemados, cincuenta mil monedas de plata, representaba un dinero muy considerable[124]. En todo esto no hay nada inconciliable con la credibilidad histórica[125].

d. Conflicto con la religión oficial (Hch 19,23-41)

Después de insertar una breve nota acerca de los planes de Pablo, Lucas dedica el resto de su relato sobre la fundación de la iglesia de Éfeso a una confrontación abundante en consecuencias para el futuro del cristia-

[119] Una lección similar está implícita en 8,20-24; cf. también 13,8-11 y 16,16-18. Al mismo tiempo debemos recordar que Lucas conservó la tradición de Lc 9,49-50: Cristo, y no sus discípulos, determina quién puede actuar en su nombre.

[120] "Sin duda, tendrían un contenido similar al de los papiros editados y publicados por K. Preisendanz en *Papyri Graecae Magicae* (1928, 1931) [véase Betz, *Greek Magical Papyri*]... Éfeso era celebrada por esos productos, y la expresión *Ephesia grammata* se empleaba corrientemente" (Barrett, *Acts* II, 913, en referencia a Plutarco, *Symp.*, 7.5.4, y Clemente de Alejandría, *Strom.*, 5.8.42.2); cf. Lake / Cadbury, *Beginnings* IV, 240. Véase Fitzmyer, *Acts*, 651; Trebilco, *Early Christians*, 150-151.

[121] Probablemente ante la comunidad, como más tarde se afirma en *Did* 4.14; cf. *2 Clem* 8,3; *Bern* 19,12.

[122] Véase *supra*, § 24 n. 187. Su equivalente en nuestro tiempo sería la excesiva dependencia de drogas recetadas y píldoras para conciliar el sueño.

[123] Para casos antiguos, véase Lake / Cadbury, *Beginnings* IV, 243.

[124] "El salario de un trabajador durante 137 días, sin jornadas libres" (BDAG, 128); cf. Josefo, *Ant.*, 17.189.

[125] Lucas simplemente recoge el suceso que oyó referir; el relato no indica si él dudaba o no de la autenticidad del sumo sacerdote Esceva (contra lo que opina Haenchen, *Acts*, 565). Lüdemann, asombrosamente, piensa que un análisis crítico-formal basta para probar la falta de historicidad del episodio (*Early Christianity*, 214).

nismo dentro del Imperio romano[126]. Porque como ya quedó indicado, el culto de Artemisa (Diana) en Éfeso era uno de los más importantes del mundo mediterráneo, y Artemisa la más popular, o al menos de las más populares, entre las deidades helenísticas. Por eso, que la fe en Jesús fuese vista tan pronto como una amenaza para el culto efesio dice mucho acerca de la pujanza del cristianismo naciente.

El suceso, tal como lo narra Lucas, es muy verosímil[127]. Lo son, por ejemplo, los siguientes detalles: el grupo de artesanos activos en torno al famoso santuario, que vivían de las ventas a los peregrinos y visitantes curiosos (19,24)[128]; la nueva ola de entusiasmo religioso, que causaba una disminución en el tráfico de peregrinos y suponía, por tanto, una amenaza para el bienestar de esos artesanos (19,26-27)[129]; la facilidad con la que el orfebre Demetrio, mediante su discurso demagógico, atizó el miedo y la indignación hasta provocar una revuelta (19,25-29)[130]; la posibilidad de que Pablo, con su predicación, se hubiera ganado una vez más el apoyo de

[126] Lucas ofrece solo referencias temporales muy vagas, como "por entonces" (Hch 19,23). Pero si Pablo partió inmediatamente después del episodio de Éfeso (20,1), este tuvo que ocurrir al final de su estancia allí, o sea, en 55 d. C.

[127] Barrett (*Acts* II, 917) rechaza una vez más, justificadamente, las objeciones de Haenchen (*Acts,* 576-577) a la historicidad del episodio, calificándolas de "superficiales y nada convincentes". El maestro de Historia que con suficiencia decide qué ocurrió o no en aquella ocasión sabe poco de su disciplina. Similarmente, Lüdemann confunde la crítica de la técnica narrativa lucana con un juicio sobre la historicidad del episodio en conjunto (*Early Christianity,* 220). Murphy-O'Connor resulta decepcionante, por cuanto se limita a seguir a Haenchen en considerar el episodio como "un recurso creado por Lucas" (*Paul,* 300). Los eruditos del área germánica siguen encontrando muy poco o nada de valor histórico en Hch 19, como podemos ver por M. Fieger, *Im Schatten der Artemis. Glaube und Ungehorsam in Ephesus* (Berna: Lang, 1998), y M. Günther, *Die Frühgeschichte des Christentum in Ephesus* (Francfort: Lang, 1998). Pero véanse los citados por Schnabel, *Mission,* 1223, y Trebilco, *Early Christians,* 104-107, 157-170.

[128] La existencia de "orfebres" (*argyrokopoi*) en Éfeso está bien atestiguada en inscripciones de la ciudad (véase Hemer, *Book of Acts,* 235). A diferencia de recuerdos de terracota, no se han descubierto "templos de plata" (en miniatura), ni hay referencias a ellos en fuentes antiguas, pero sí las hay a estatuillas argénteas de Artemisa, de las que además se han hallado ejemplares (Lake / Cadbury, *Beginnings* IV, 245-246).

[129] Sesenta años después, Plinio el Joven deja constancia de la ruina de los cultos antiguos en Bitinia por el éxito del cristianismo (*Ep.,* 10.96). Hay que subrayar que fue la repercusión económica de la misión de Pablo lo que provocó la oposición en Éfeso, como en Filipos (Hch 16,19).

[130] Hábilmente, Lucas no solo atestigua a través de Demetrio el éxito de la nueva religión (19,26), sino que también expresa la principal protesta judía y cristiana contra las otras religiones de la época: la convicción fundamental de que no son dioses los que han sido hechos con manos (cf. 7,41; 17,24.29); véase también supra, § 27.1e y § 31.3b.

personajes locales influyentes (19,31: "algunos asiarcas")[131]; la precipitación desde el ágora al teatro[132], y el magistrado local calmando el alboroto con su apelación a las tradiciones relativas a Artemisa (19,35-36) y subrayando la desaprobación por Roma de esa tumultuosa reunión irregular (19,38-40)[133]. Pero además de ofrecer estos detalles[134], Lucas muestra haberse servido de fuentes bien informadas, dando los nombres de personas implicadas en el suceso: Demetrio, Gayo, Aristarco (miembros del grupo de Pablo [19,29])[135] y Alejandro ("empujado hacia delante" para que hablase [19,33])[136].

Especial importancia tienen para Lucas dos aspectos del episodio. Uno es el hecho de que "los judíos" se encontraron metidos en el tumulto y relacionados con los que suponían una amenaza para Artemisa[137]. Fueron los

---

[131] Los asiarcas eran altos cargos elegidos por la liga de ciudades de la provincia romana de Asia. Podía haber tres o cuatro que ejercieran su función a un mismo tiempo, pero probablemente los que la habían desempeñado antes conservaban el título. Como la finalidad de la liga era promover el culto imperial, la amistad de Pablo con algunos asiarcas parece extraña. Ahora bien, el cargo debía de ser en buena parte honorífico y casi con seguridad otorgado solo a hombres adinerados y de alta posición social, que, como tales, serían poco dados a posiciones extremas. Véase *supra,* § 21 n. 101.

[132] Lake y Cadbury citan un buen paralelo existente en una inscripción de Cnido (*Beginnings* IV, 248). Véase también *supra,* en n. 85.

[133] El "magistrado" era probablemente el secretario municipal o el presidente de la asamblea ciudadana, responsable de redactar y publicar sus decretos. Así se comprende su preocupación por las consecuencias que podían derivarse para la ciudad de una asamblea irregular totalmente descontrolada (posible semillero de actividades sediciosas) y que él fuera uno de los pocos hombres capaces de obtener suficiente respeto de la multitud. Véase Sherwin-White, *Roman Society,* 83-88, con un paralelo esclarecedor procedente de Dión Crisóstomo, *Or.,* 46.14; 48.1-3; 38.38 (84). "Puede ser que algo de la riqueza de Artemisa fuera a parar al tesoro municipal y que el magistrado tratase de evitar cualquier tipo de investigación" (Barrett, *Acts* II, 935).

[134] W. Weren, "The Riot of the Ephesian Silversmiths (Acts 19,23-40): Luke's Advice to His Readers", en R. Bieringer *et al.* (eds.), *Luke and His Readers,* A. Denaux Festschrift BETL 182; Lovaina: Universidad de Lovaina, 2005), 441-456: "El texto está lleno de palabras e ideas que ofrecen un fiel retrato de la vida cotidiana en Éfeso durante la segunda mitad del siglo I y su floreciente culto de Artemisa" (453). P. Lampe, "Acts 19 im Spiegel der ephesischen Inschriften", *BZ* 36 (1992) 59-76, ya había observado que casi todas las notas de color local aparecen en el episodio de Demetrio (70), aunque contiene el discurso redaccional del magistrado (76). Para anteriores comentarios por este estilo, véase § 21 n. 102, *supra.*

[135] Aquí descritos como *synekdēmoi,* "compañeros de viaje"; véase *supra,* § 29.6.

[136] Véase Jervell, *Apg.,* 494-496. Barrett considera la posibilidad de que Alejandro se hiciera (o fuera ya) cristiano y deviniera la fuente de alguna información de Lucas (*Acts,* 934).

[137] "El relato de Hechos concuerda con la idea de que la amenaza para la estabilidad religiosa (y económica) se veía como procedente de los judíos... Probablemente era demasiado pronto para que los cristianos fuesen identificados como un grupo

judíos quienes empujaron hacia delante a Alejandro "para que hiciera una defensa ante el pueblo" (19,33). Algunos entre la multitud querían escucharle[138], pero fue reconocido como judío, lo cual desencadenó la frenética reacción de la multitud en sus más de dos horas de corear "¡Grande es la Artemisa de los efesios!" (19,34). La implicación, pues, es que Alejandro era un representante de los judíos bien mirado fuera de su comunidad y considerado (supuestamente) capaz de hablar a favor de ellos, pero que la queja de la multitud iba dirigida contra una doctrina judía[139]. Y de hecho, puesto que el discurso de Demetrio había presentado el mensaje de Pablo como dirigido contra la idolatría (19,26), es difícil concebir que "los judíos" tuviesen en esto una postura diferente. En otras palabras, de una manera sutil (¡demasiado sutil para muchos comentaristas!), Lucas ha incluido el mensaje de Pablo dentro de la defensa intentada por Alejandro. "Los judíos" de Éfeso no aparecen todavía como hostiles al apóstol. Así, no abiertamente, pero con suficiente claridad, Lucas logra indicar de nuevo que "el Camino" predicado por Pablo es totalmente continuo y coherente con la religión de "los judíos", y todavía no fácilmente distinguible de ella, ahora entendida (como él habría dicho) a la luz de Jesús[140].

Aún más importante es que hombres situados en puestos prominentes dentro de la provincia (los asiarcas) aparezcan como amigos de Pablo (19,31) y que el magistrado local calme la agitada asamblea señalando la falta de base legal para cualquier querella contra los discípulos de Jesús (19,35-41)[141]. Una vez más, al igual que en 18,12-27, la nueva secta es presentada formando parte aún de la religión nacional judía y no representando ningún peligro para el culto oficial ni para la autoridad romana[142]. El veredicto de que Gayo

aparte por gentes ajenas al judaísmo que no tuviesen un estrecho contacto con ellos" (*NDIEC* IV, 10).

[138] *Synebibasen,* "instruido, informado", aunque no es claro el significado exacto del verbo; Fitzmyer traduce "hizo sugerencias a" (*Acts,* 660).

[139] Cf. Shauf, *Theology as History,* 251-253.

[140] Véase Jervell, *Apg.,* 492.

[141] "Ni son sacrílegos ni blasfeman contra la diosa" (19,37): la acusación de sacrílegos era lanzada a veces contra los judíos (Rom 2,22); la acusación de blasfemos podía ser vista como el corolario del monoteísmo estricto de la religión judía (véase Lake / Cadbury, *Beginnings* IV, 251).

[142] Véase R. F. Stoops, "Riot and Assembly: The Social Context of Acts 19: 23-41: *JBL* 108 (1989) 73-91: el discurso del magistrado local "identifica la oposición al Camino, más que el Camino mismo, como la fuente del tumulto y la amenaza contra el orden establecido" (88). Shauf critica la sugerencia de que 19,23-40 es parte de una política apologética de Lucas (*Theology as History,* 258-262), pero lo que interesaba a Lucas era el efecto apologético de los varios dictámenes y resultados de Hch 16–18, más que presentar a las autoridades de manera positiva.

y Aristarco (¿más Alejandro?) no eran sacrílegos ni blasfemos con respecto a Artemisa fue tan importante, en cuanto precedente, como el pronunciado anteriormente por Galión sobre que la disputa en Corinto era un asunto interno judío. Uno determinó que el Camino de Jesús discurría aún dentro de los confines de la religión étnica judía reconocida por la autoridad romana; el otro, que ese Camino, como el judaísmo del que procedía, no podía ser considerado una amenaza para una religión tradicional griega. Así pues, en Éfeso como en Corinto, los dos principales centros de la misión paulina, se juzgó que el cristianismo venía a ser algo asimilable al judaísmo y susceptible, por tanto, de ser situado bajo la misma rúbrica legal. Y en ambos casos podemos inferir de cartas y referencias posteriores a las iglesias de ambas ciudades que esas fundaciones de Pablo duraron y se expandieron[143].

e. *La crisis en Asia*

Uno de los mayores problemas para el historiador en lo tocante a esta fase de la misión es cómo relacionar la narración de Lucas con la referencia retrospectiva de Pablo a una crisis que al parecer experimentó durante este período. En 2 Corintios (capítulo 1), Pablo habla de

> [8]...La tribulación experimentada en Asia; porque nos vimos tan completa e insoportablemente abrumados que perdimos la esperanza de conservar la vida. [9]De hecho, sentimos que habíamos recibido la sentencia de muerte (*to apokrima tou thanatou*), para que no confiásemos en nosotros mismos, sino en Dios, que resucita a los muertos. [10]El que nos salvó de tan mortal peligro nos seguirá salvando; en él tenemos puesta nuestra esperanza de que nos salvará de nuevo.

¿Cuál fue esa crisis, ese "mortal peligro" que llevó a Pablo a desesperar y sentir que la muerte era inevitable? El comentario de Murray Harris ha aportado uno de los más completos y recientes estudios al respecto[144]. Primero señala lo que se puede decir con alguna confianza:

- Ocurrió "en (la provincia de) Asia"; puesto que otras referencias indican que Pablo no tenía inconveniente en mencionar Éfeso cuando aquello de lo que él trataba había sucedido allí (cf., por ejemplo, 1 Cor 15,32), lo referido en 2 Cor 8-10 debió de acontecer en algún otro lugar de Asia[145].

---

[143] Sobre Éfeso, véase especialmente Trebilco, *Early Christians*, partes 2-4; también *infra*, vol. III

[144] Harris, *2 Corinthians*, 164-182.

[145] Similarmente Trebilco, *Ephesus*, 80-81. Pero es menos probable que sucediera en el viaje de Éfeso a Tróade, dado que lo referido por Pablo a su llegada a esta ciudad

- Habida cuenta de que es bastante improbable que una situación tan grave dejase poca o ninguna huella en la primera carta a Corinto, la crisis debió de ocurrir entre la composición de 1 y 2 Corintios[146].
- La crisis tuvo un efecto devastador en Pablo, como atestigua claramente 2 Cor 1,8-9. Aunque él, siguiendo su costumbre, utiliza recursos retóricos, no se puede por menos de percibir el sentimiento de alguien llevado a honda tribulación y temor por su vida. Harris destaca justificadamente el excepcional lenguaje empleado por Pablo[147].

Entre las distintas posibilidades que se han propuesto para identificar "la tribulación experimentada en Asia", las más dignas de mención son las siguientes[148]:

- Literalmente, Pablo "luchó con fieras" en Éfeso (1 Cor 15,32)[149]. Esto resulta improbable por varios factores: Pablo emplea la expresión *kata anthrōpon,* dando seguramente a entender que no debía ser interpretado al pie de la letra[150]; la ausencia de cualquier otra mención de ese suceso, sobre el que difícilmente Lucas habría guardado

es mucho más positivo que lo que él habría contado de sobrevivir a una crisis mortalmente peligrosa (2 Cor 2,12).

146 "La intensidad de sentimientos que Pablo refleja al referir el incidente sugiere que este había ocurrido bastante recientemente, y el empleo de la fórmula de revelación (*pues no queremos que lo ignorēis*) al comienzo de 2 Cor 1,8 sugiere que los corintios no habían tenido noticia de ello hasta entonces" (Furnish, *2 Corinthians,* 122).

147 "El efecto del doble *hyper* de 1,8 es dramático: *kath' hyperbolēn* hyper *dynamin,* 'fuera de medida, más allá de mi capacidad [de soportar]'. Esta confesión no tiene paralelo y contrasta sobremanera con la confiada declaración de Pablo 'todo lo puedo en la fuerza de Aquel que me hace fuerte' (Flp 4,13, TCNT). A la luz de... (4,8), 'atribulados, pero no en el extremo de la desesperación' (Furnish, *2 Corinthians,* 252), la franca admisión (1,8) 'perdimos la esperanza de conservar la vida' resulta singular" (Harris, *2 Corinthians,* 163-166).

148 Para un estudio más completo y detallado, véase Furnish, *2 Corinthians,* 122-124; Thrall, *2 Corinthians,* 115-117; Trebilco, *Ephesus,* 75-81, 83-87; Harris, *2 Corinthians,* 166-172.

149 Esta identificación de 1 Cor 15,32 con 2 Cor 1,8-11 se remonta a Tertuliano.

150 "La expresión 'humanamente hablando' es equivalente a 'hablando de manera figurada' e indica que Pablo no debe ser entendido literalmente cuando habla de su lucha con fieras" (Bruce, *Paul,* 295). A. J. Malherbe, "The Beast at Ephesus": *JBL* 87 (1968) 71-80, ha hecho ver que el término *thēriomacheō* ("lucha con fieras") se encuentra frecuentemente en diatribas cínico-estoicas en referencia a la lucha del sabio con sus propias pasiones y con sus adversarios, e Ignacio emplea la misma palabra al describir su experiencia como prisionero: "De Siria a Roma vengo luchando con fieras, atado a diez leopardos, es decir, los soldados de una decuria" (*Rom,* 5.1; BDAG, 455; Trebilco, *Ephesus,* 58 n. 29).

silencio[151]; como ciudadano romano, Pablo no podía ser sometido a esa prueba, y, por último, el estadio de Éfeso no se utilizó para la lucha con fieras en los dos primeros siglos de nuestra era[152].

- La revuelta narrada en Hch 19,23-41. El problema es que, tal como lo conocemos, este relato no permite pensar en un ataque al propio Pablo; Lucas refiere que encarecidamente se recomendó a Pablo que evitara mezclarse en el disturbio (19,30-31), y al parecer él siguió el consejo (20,1). Naturalmente, el relato de Lucas podría estar lejos de ser completo, pero, aunque subraya la existencia de una feroz oposición a Pablo y su mensaje, la percepción de un vínculo específico entre la revuelta de los orfebres y 2 Cor 1,8-11 depende enteramente de la imaginación.
- Los sufrimientos aludidos en 2 Cor 1,5 (su compartir "los sufrimientos de Cristo") y 12,7 ("la espina en la carne"). Pero el primero es parte de un tema habitual en Pablo y probablemente hace referencia a las muy diversas pruebas y tribulaciones que él tuvo que soportar durante su ministerio[153], y el segundo parece haber sido una enfermedad persistente, por cuya curación rogó Pablo tres veces, ¡peticiones que fueron rechazadas (12,8-10)![154] Ninguno de estos dos sufrimientos concuerda, pues, con la crisis inusitadamente breve y aguda de la que se habla en 1,8-11[155].
- Pablo pasó algo de su tiempo encarcelado en Éfeso[156]. A ese período de encierro parece aludirse en 2 Cor 6,5 ("cárceles") y 11,23 ("más en

---

[151] Los *Hechos de Pablo y Tecla,* escrito de finales del siglo II, contiene un relato en el que Pablo es condenado a luchar con fieras, pero en el momento crucial el apóstol tiene una conversación con uno de los leones (al que antes había bautizado) y, en la matanza que sigue, tanto él como el león salen bien librados (Elliott, *Apocryphal New Testament,* 378-379).

[152] Harris, *2 Corinthians,* 167, cita G. E. Bean, *Aegean Turkey: An Archaeological Guide* (Londres: Benn, 1966), 170-171.

[153] Rom 8,17-18; 2 Cor 4,11-12.16-17; Col 1,24; similarmente con los "catálogos de sufrimientos" tan prominentes en 2 Corintios: 4,8-11; 6,4-10; 11,23-27; 12,10; 2 Cor 1,10 prevé crisis futuras; véase mi *Theology of Paul,* 482-487; S. Hafemann, "The Role of Suffering in the Mission of Paul", en Ådna / Kvalbein (eds.), *The Mission of the Early Church,* 165-184.

[154] Harris, sin embargo, se inclina por una asociación entre 2 Cor 1,8-11 y 12,7 (*2 Corinthians,* 171-172). Pero véase Thrall, *2 Corinthians,* 118.

[155] Furnish señala que la enfermedad casi fatal de Epafrodito (Flp 2,27) es descrita como tal (*2 Corinthians,* 123). Véase Thrall, *2 Corinthians,* 115-116.

[156] Idea famosamente expuesta por G. S. Duncan, *St. Paul's Ephesian Ministry* (Londres: Hodder / Stoughton, 1929); véase también "Important Hypotheses Reconsidered VI: Were Paul's Imprissonment Epistles Written from Ephesus?": *ExpT* 67 (1955-56) 163-166; "Paul's Ministry in Asia: the Last Phase": *NTS* 3 (1956-57) 211-218.

cárceles") y también en las tres referencias a "compañero(s) de prisión"[157]. Puesto que parece aludirse a varios encarcelamientos en 11,23, y conocemos solo la breve noche en prisión pasada en Filipos (Hch 16,24-34) antes de la escritura de 2 Corintios, un encarcelamiento en Éfeso es perfectamente posible[158]. ¿Y dónde si no pudo Epafras, que evangelizó las ciudades del valle del Lico presumiblemente desde Éfeso, haber compartido prisión con Pablo? Como ya hemos señalado, esta teoría es la base en la que descansa la opinión de que Pablo escribió una o más de sus cartas estando encarcelado en Éfeso[159].

Aquí, como en otras partes de la narración de Lucas, quedamos en la oscuridad. Es totalmente posible, por supuesto, que, como en el caso de los helenistas (Hch 6,1-6 y 8,1-4) y en el incidente de Antioquía (15,36-41), Lucas decidiese correr un velo sobre un suceso muy desagradable (este o algún otro), que había resultado casi fatal para Pablo. Y el período de prisión en Éfeso o cualquier otro lugar de Asia debe ser considerado, si hay que acomodar las varias referencias de Pablo a "compañeros de prisión". Pero sobre las circunstancias de la crisis o el encarcelamiento en sí sabemos demasiado poco –en realidad absolutamente nada, aparte de esas alusiones–, por lo cual las hipótesis que dependan de cualquiera de las posibilidades antes enumeradas nunca van a ganar el peso suficiente para recibir alguna credibilidad[160]. Es probable, sin embargo, que la crisis afectase gravemente al apóstol y que 2 Corintios lleve las marcas dejadas por ella en la misión y la teología de Pablo, como veremos[161].

[157] Rom 16,7 (Andrónico y Junia), Col 4,10 (Aristarco, presumiblemente el mismo que en Hch 19,29), Flm 23 (Epafras). Algunos autores consideran que "compañero(s) de prisión" se emplea en sentido figurado (¿presos en Cristo?), pero, en tal caso, no queda claro por qué fueron así descritos solo estos cuatro (Dunn, *Colossians and Philemon,* 275-276). Según Rom 16,4, Prisca y Áquila "expusieron sus cabezas" por Pablo.

[158] *1 Clem* 5,6 dice que Pablo fue encarcelado ("llevó cadenas") siete veces.

[159] Véase *infra,* § 34.3e. Sin embargo, Thrall considera que "la propuesta prueba de Filipenses sobre un encarcelamiento que podría ser identificado con la *thlipsis* ('tribulación') de 2 Cor 1,8 no es muy convincente" (*2 Corinthians,* 117). Y puesto que la colecta fue una preocupación sumamente importante para Pablo durante este período, la ausencia de toda referencia o alusión a ella en las "epístolas de prisión" tiene que contar, y mucho, contra la datación de esas cartas durante la estancia de Pablo en Éfeso.

[160] Para una reconstrucción imaginativa, relacionada con el asesinato en 54 d. C. de M. Junio Silano, procónsul de Asia, y en la que entra en una posible amistad entre Pablo y Silano, véase Bruce, *Paul,* 295-298, con crítica de Harris, *2 Corinthians,* 167.

[161] Véase Dodd, "The Mind of Paul", 83-128; también Furnish, *2 Corinthians,* 124-125; Harris, *2 Corinthians,* 174-182.

32.3 Entre Éfeso y Corinto

Por interesantes que sean los intentos de llenar las lagunas de la narración de Lucas con especulaciones sobre el tiempo que Pablo pasó en Éfeso, más interés reviste aún lo que estaba aconteciendo al otro lado del Egeo, en Corinto. Acerca de esto tenemos buena información en las cartas a los corintios, que, sumada a datos complementarios procedentes de otras fuentes históricas, aporta un terreno más sólido sobre el que reconstruir con mayor detalle lo que allí sucedía por entonces. Ante todo, la reacción de Pablo a los acontecimientos en Corinto proporcionó a la posteridad las cartas que conocemos como 1 y 2 Corintios, por lo cual lo sucedido en Corinto resultó ser de importancia mucho mayor y más duradera que los acontecimientos de Éfeso.

a. "Después de que Pablo dejó Corinto"

Con el título *After Paul Left Corinth* ("Después de que Pablo dejó Corinto"), Bruce Winter publicó el estudio surgido de esta pregunta: "¿Por qué, cuando estaba en Corinto, no se ocupó Pablo de todos o al menos algunos de los problemas que luego abordó en 1 Corintios?"[162]. La respuesta que propone Winter es que "los problemas surgieron con posterioridad a la marcha de Pablo, y se debieron en parte a que los cristianos eran 'cosmopolitas', es decir, ciudadanos de aquel mundo y, en particular, ciudadanos de un Corinto romano o residentes en él"[163]. Especialmente argumenta que, en el período subsiguiente a la marcha de Pablo (hacia 52 d. C.), varios acontecimientos sucedieron en Corinto o estuvieron relacionados con esa ciudad, que tuvieron considerable impacto en los cristianos corintios. Winter destaca cuatro de ellos[164]:

- Se creó un culto imperial de carácter federal o provincial hacia 54 d. C., que a partir de entonces fue celebrado anualmente en Corinto[165]. Winter sugiere que, en su referencia a "los llamados dioses en la tierra" (1 Cor 8,5), Pablo tenía acaso en mente este acontecimiento[166].

---

[162] Winter, *Corinth,* 1.

[163] *Ibíd.,* 27.

[164] *Ibíd.,,* 5-7.

[165] *Ibíd.,,* 5, haciendo referencia a A. J. S. Spawforth, "Corinth, Argos and the Imperial Cult: *Pseudo-Julian, Letters 198": Hesperia* 63.2 (1994) 211-232.

[166] Cf. B. W. Winter, "The Achaean Federal Imperial Cult II: The Corinthian Church": *TynB* 46.1 (1995) 169-178; también *Corinth,* 281-282: "llamados dioses"; "es decir, llamados dioses popularmente, pero de manera errónea" (282).

- Los Juegos Ístmicos podrían haber sido trasladados por entonces al cercano lugar de Istmia. Era costumbre que el presidente de los Juegos invitase a banquetes oficiales a quienes tenían ciudadanía en Corinto, y Winter supone que "el 'derecho' (*exousia*) de algunos a comer en el templo del ídolo [8,9] podría haber sido conectado con esos juegos"[167].
- Existen datos respecto a tres ocasiones en las que hubo graves carestías de trigo en Corinto durante los primeros días de la iglesia corintia, y Winter conjetura que "la presente angustia" (7,26) podría ser una alusión a la situación de hambre[168].
- Winter señala también que las autoridades de la ciudad controlaban los mercados y se pregunta si la disposición legal que permitía a los judíos sus especiales sacrificios de animales había sido abolida, quizá como consecuencia de los disturbios causados tras el fracaso de la querella contra Pablo (Hch 18,12-17). Dado lo referido sobre la actitud de Galión en el episodio y su desenlace (18,17), esto es menos probable, pero esa especulación, si tiene algo de cierto, podría ayudar a explicar el apuro en el que parecían encontrarse algunos creyentes al ser invitados a comer en casas de gentiles (1 Cor 10,25-30)[169].

Además, hay acontecimientos que tuvieron lugar dentro de la misma iglesia de Corinto y que encontramos referidos o aludidos en cartas de Pablo.

- La ida de Apolo a Corinto mientras Pablo se encontraba aún en el este (Hch 18,27-19,1) influyó en muchos creyentes corintios, como Pablo no tiene inconveniente en reconocer (1 Cor 3,5-9). El éxito del ministerio de Apolo (Hch 18,27-28) debió de dar la impresión a no pocos de que él era un evangelista y maestro más eficaz que el propio Pablo: hecho perceptible en la insistencia paulina en que Apolo (solo) regó la semilla que Pablo había plantado, y que fue Dios quien proporcionó el crecimiento (¿sustancial?). En cualquier caso, Apolo se convirtió en causa de cierta división en Corinto, y, si ganó muchos convertidos y adeptos, estos pudieron haber declarado: "Yo soy de Apolo" (1 Cor 1,12; 3,4).

---

[167] Véase Winter, *Welfare*, cap. 9, especialmente 168-174; íd., *Corinth*, cap. 12.

[168] Winter, *Corinth*, 7, señalando que la palabra "angustia" (*anankē*) aparece unida al término griego para "hambre" en fuentes literarias; por ejemplo, Tucídides 3.82.2; 85.2. Cf. de nuevo Winter, 216-224.

[169] Una exposición más completa en Winter, *Corinth*, cap. 13; véase también *infra*, n. 292.

- ¿Visitó Cefas/Pedro Corinto durante los aproximadamente dos años inmediatamente posteriores a la estancia de Pablo en Corinto? Esto ha sido objeto de reflexión y disputa durante muchos años, sin que se haya podido dar una respuesta clara y firme[170]. Pero no se puede excluir esa posibilidad, y el hecho de que su nombre, como el de Apolo, funcionase en cierta medida como banderín de enganche para desafectos de Pablo (1 Cor 1,12) tiene que tener alguna explicación.
- ¿Llegaron tan lejos como Corinto las repercusiones de las continuas disputas/discrepancias de Pablo con Jerusalén y Antioquía?[171] Se diría que no inicialmente (a menos que Cefas se hubiese presentado en Corinto defendiendo la práctica que él había seguido en Antioquía), pero es probable que llegasen después, como parece desprenderse de 2 Cor 10–13. Los misioneros "intrusos" eran quizá creyentes judíos tradicionalistas envalentonados por un fracaso de Pablo en su intento de lograr un acercamiento a los dirigentes de Jerusalén y Antioquía con su viaje escuetamente referido en Hch 18,23[172].

Hay aquí tanto de especulativo que resulta difícil construir sobre ello hipótesis algo sólidas. Pero esa especulación, basada como está –en la medida en que puede estarlo– en los escasos y fragmentarios datos de la época

---

[170] La cuestión de si Cefas visitó Corinto ha sido muy discutida por Weiss, *1 Korinther;* T. W. Manson, "The Corinthian Correspondence", en *Studies in the Gospels and Epistles* (Manchester: Manchester University, 1962), 190-209, y C. K. Barrett, "Cephas and Corinth", en *Essays on Paul* (Londres: SCPK, 1982), 28-39 (otros en Cullmann, *Peter,* 55 n. 64). Difícilmente se puede considerar 1 Cor 9,5 una prueba incuestionable. Pero una posible alusión se ha detectado en 3,10 (alguien "construye encima" del cimiento echado por Pablo), puesto que la secuencia 3,5-9 (referente a Apolo), 3,10-15 (¿referente a Cefas? [cf. Wilckens, *Theologie* I/3, 17]), tiene su equivalente en la secuencia Pablo-Apolo-Cefas de 3,22. Barrett llama especialmente la atención sobre 15,11 ("sea yo, sean ellos, así os lo predicamos nosotros y así habéis creído"), donde se podría entender que en "ellos/nosotros" están naturalmente incluidos el primero y el último de los testigos de la resurrección de Cristo recién nombrados (15,5.8). Barrett ve también alusiones en 2 Cor 2,17; 3,1; 5,12; 10,7.12-18, y 11,4-5.13. Véase también su "Sectarian Diversity at Corinth", en T. J. Burke / J. K. Elliott (eds.), *Paul and the Corinthians,* M. Thrall Festschrift (NovTsupp 109; Leiden: Brill, 2003), 287-302. Hengel, *Petrus,* 106-129, ve repetidos indicios de tensión continua entre Pedro y Pablo: 1 Cor 3,10-15 es una "impugnación indirecta" del papel fundacional de Pedro (25-27); véase *supra,* § 23.3b); el texto de 15,9-10 ("me afané más que todos ellos") está dirigido probablemente contra Pedro (110); en 2 Cor 10,4-5 acaso tengamos una indicación de que quien hizo más hincapié en la vida y enseñanza de Jesús fue Pedro (116-117), el cual podría ser el motivo de 2 Cor 10–13 (117-120) y de la referencia a los "superapóstoles" (125). Véase *infra,* § 35.1d.

[171] Cf. *supra,* § 32.1d.

[172] Cf. *infra,* 32.7b.

y en diversas alusiones de nuestros textos, es un valioso recordatorio de que las situaciones que se vislumbran y abordan en las cartas de Pablo no eran de ningún modo estáticas. Antes al contrario, estaban en continua mutación, con la incorporación de nuevos miembros a la iglesia; con los cambios y fricciones entre sí de las redes a las que pertenecían los cristianos; con la sustitución de la lealtad antigua (patrón-cliente) por una nueva (a Jesús como Señor y a Pablo como su apóstol); con el mejor conocimiento y reflexión de los cristianos sobre su fe y las exigencias de esta, etc.[173] No es difícil imaginar, por tanto, que las circunstancias cambiantes indujeran a Pablo a intervenir personalmente y dar instrucciones explícitas. Es más importante percibir hoy aquella iglesia tal como estaba naciendo, "con verrugas y todo", que llegar a una confianza plena sobre el carácter y los detalles de las circunstancias.

b. El mantenimiento de la comunicación con Corinto

Entre los dos episodios de Hch 19 en los que Pablo está fuera de escena, Lucas se interesa en incluir una nota sobre la decisión de Pablo de ir a Jerusalén, pasando por Macedonia y Acaya, y luego a Roma, pero añade que Pablo envió a Timoteo y Erasto a Macedonia, mientras que él mismo se quedó en Asia (Hch 19,21-22). En esa escueta nota resume Lucas meses y años de ambición acompañada de indecisión crónica. Hay en la nota un sonido de autenticidad; era conocida la vacilación de Pablo respecto a sus planes de viajes[174], ya que, presumiblemente, las circunstancias, oportunidades y demandas cambiaban casi a diario. Está bien atestiguado el interés de Pablo por sus iglesias, y particularmente por visitar Corinto, así como su envío de Timoteo como emisario[175]. Él mismo da a conocer su determinación de ir a Roma tras su visita a Jerusalén[176]. Y 19,22 confirma el papel decisivo que en el mantenimiento de la comunicación desempeñaron sus colaboradores[177]. Aunque quedan algunos puntos oscuros (¿por qué no es mencionado Tito?), los detalles de estos dos versículos se corres-

[173] La cuestión de los roces entre redes está bien estudiada en C. K. Robertson, *Conflict in Corinth: Redefining the System* (Nueva York: Lang, 2001).

[174] Rom 1,10-13; 2 Cor 1,15-18; aquí cf. particularmente 1 Cor 16,5-9; véase también Hch 20,3-4.

[175] 1 Cor 4,14-21; 16,1-11; 2 Cor 1,16; 2,12-13; Flp 2,19-23.

[176] Rom 1,13; 15,24-25; 2 Cor 1,16; 10,16.

[177] Véase *supra,* § 29.6 y § 30.8. El Erasto mencionado aquí (19,22) era probablemente diferente del funcionario del mismo nombre al que se hace referencia en Rom 16,23, "el tesorero de la ciudad" de Corinto, pero es mencionado de nuevo en 2 Tim 4,20. También 2 Cor 8,16-24 atestigua que Pablo envió por delante a algunos de su equipo misionero (Tito y otros) para que organizasen o coordinasen la colecta.

ponden quizá más fácilmente con la información que emerge de las cartas paulinas que con ninguna otra de Hechos[178].

Pero aquí los lectores de Lucas, sobre todo los familiarizados con la correspondencia paulina, no pueden por menos de preguntarse por qué él no menciona la intensa comunicación de Pablo con la iglesia de Corinto durante este período, concretada, por ejemplo, en:

- Noticias, muy posiblemente aportadas por Apolo desde Corinto[179], que impulsaron a Pablo escribir.
- Una primera carta, la "carta anterior" (1 Cor 5,9), probablemente escrita desde Éfeso.
- Informes, una carta y mensajeros de Corinto recibidos por Pablo en Éfeso, quizá durante un (corto) período (1 Cor 1,11; 16,17).
- Una posible visita de Timoteo para investigar sobre noticias iniciales (¿1 Cor 4,17?)[180].
- La petición de Pablo a Apolo (presumiblemente en Éfeso) de que visitase Corinto "con los otros hermanos", posiblemente a solicitud de los corintios[181], aunque Apolo mostró la misma ambigüedad que Pablo (1 Cor 16,12).
- La carta 1 Corintios, enviada desde Éfeso (1 Cor 16,8.19-20) y presumiblemente llevada por Timoteo (1 Cor 4,17; 16,10-11)[182].
- La visita de Tito a Corinto, probablemente partiendo de Éfeso y con el fin de organizar la colecta (2 Cor 8,6a; 12,18).
- Una dolorosa visita de Pablo a Corinto (2 Cor 2,1)[183].

---

[178] Que los planes de Pablo estaban hechos "en el Espíritu" es la primera de las indicaciones a este efecto contenidas en los caps. 19–21 y subraya hasta qué punto el polémico viaje de Pablo a Jerusalén fue emprendido con sensibilidad a la voluntad del Espíritu (19,21; 20,22-23; 21,4.11). El empleo de verbos que expresan obligación son indicio de un sentimiento de compulsión divina en los movimientos de Pablo, que este compartía con Lucas (nótese la repetición del tema en 23,11 y 27,24).

[179] Murphy-O'Connor, *Paul,* 184, 276.

[180] *Ibíd.,* 279.

[181] Véase, *infra,* n. 193.

[182] Trebilco considera menos probable que 1 Cor 4,17 y 16,10 sugieran que fue Timoteo quien entregó 1 Corintios a sus destinatarios, puesto que de lo contrario habría sido mencionado como coautor de la carta (como en otras seis de Pablo) (*Ephesus,* 57-58); y si fue personalmente a Corinto, no tiene sentido que figure en los saludos en la carta, pero véase la observación sobre 1 Cor 16,10 hecha en n. 392, *infra.*

[183] ¿Fue la visita prevista en 1 Cor 16,5-7 (acaso = Hch 19,21) la que se convirtió en una "visita dolorosa"? Por otro lado, ¿implica 1 Cor 16,5-7 que esa visita siguió de inmediato al envío de la carta, o es la vacilación perceptible en Hch 19,21-22 una mejor guía respecto a los movimientos de Pablo?

- La "carta de lágrimas", que Pablo escribió probablemente en Éfeso (2 Cor 2,4.9; 7,8.12) y que podría haber sido llevada por Tito en su segunda visita a la iglesia corintia.
- El encuentro que Pablo tuvo con Tito después de otro, fallido, al parecer previsto en Tróade a la vuelta de Tito de Corinto[184], y realizado por fin en Macedonia (2 Cor 2,12-13), donde finalmente Pablo recibió de Tito con alegría la noticia de que los corintios mostraban arrepentimiento y buena disposición (7,6-16).
- 2 Corintios (posiblemente más de una carta), escrita después de haber dejado Pablo Éfeso y recibido de Tito noticia del arrepentimiento de los corintios (por eficacia de la "carta de lágrimas"), y probablemente entregada por Tito en una tercera visita a Corinto para comprobar el progreso de la colecta (2 Cor 8,6b.16-24).
- Planes para un tercer viaje de Pablo a Corinto (2 Cor 12,14.21; 13,1-2), de los que resultó su última visita, durante la cual escribió su Carta a los Romanos (§ 33.2).

La comunicación entre Pablo y Corinto fue intensa por las sucesivas crisis en la relación entre él y aquella iglesia[185]. Y aunque la intensidad de esa comunicación es solo un ejemplo destacado de la práctica de Pablo de mantener el contacto con sus iglesias, la correspondencia con Corinto es particularmente importante no solo por su abundancia, sino porque nos permite conocer una iglesia del siglo I como ningún otro escrito de la literatura cristiana producida en las dos o tres primeras centurias. La correspondencia corintia compensa, pues, todo estudio detenido.

32.4 Primera de las cartas de Pablo a los corintios

"Os escribí en la carta que no os mezclaseis con gente sexualmente inmoral" (1 Cor 5,9). Esto es todo lo que dice Pablo sobre su primera carta, que suele designarse como carta A de la correspondencia de Pablo con

[184] La ruta más directa entre Corinto y Éfeso era por mar, en un viaje de aproximadamente una semana, pero, al parecer, Pablo había visto la oportunidad de trabajar más al norte de la provincia de Asia (2 Cor 1,12) y de visitar las iglesias de Macedonia, por lo cual concertó con Tito un encuentro *en route*.

[185] M. M. Mitchell, "Paul's Letters to Corinth: The Interpretative Intertwining of Literary and Historical Reconstruction", en Schowalter / Friesen (eds.), *Urban Religion in Roman Corinth*, 307-338, hace adecuadamente hincapié en la importancia de percibir que "las cartas de Pablo eran en sí *agentes* principales en el desarrollo de los acontecimientos (no mero testimonio de ellos)" (322, expuesto con amplitud en 322-335).

Corinto. Algunos consideran improbable su pérdida, dada la alta valoración que parecen haber tenido desde el principio las cartas de Pablo a los corintios, y creen que se conservó en una de las llegadas hasta nosotros[186]. Pero ninguno de los pasajes que han sido relacionados con la carta A tiene que ver con el problema al que se refiere 1 Cor 5,9-13. Por eso, lo más probable, y lo que opinan la mayoría los estudiosos, es que A se perdió realmente. Esta conclusión podría tener mucho de aleccionadora, porque supondría que los corintios no dieron tanta importancia a esa misiva como para pensar en conservarla y copiarla con el fin de utilizarla ampliamente. Pero otra conjetura más sencilla es que la carta era bastante breve, quizá escrita de manera apresurada, y quedó relegada tras la recepción de 1 Corintios, más extensa y compuesta con mayor cuidado.

El trabajo más completo dirigido a arrojar luz sobre la correspondencia inicial con los corintios sigue siendo el de John Hurd, quien dedicó toda una monografía a investigar qué dio origen a 1 Corintios. Su tesis es que Pablo había escrito con cierta extensión la carta A, la cual había provocado algunas discrepancias y preguntas que los corintios dieron a conocer en una respuesta enviada a Pablo y las que este respondió en 1 Corintios[187]. Así pues, lo que hoy conocemos como 1 Corintios sería una ampliación y aclaración de lo dicho en la carta A. Pero, de haber sido ese el caso, Pablo bien podría haberse referido a ella en varias de las ocasiones en las que reiteró su enseñanza anterior. Y cuanto más llena de contenido imaginemos la carta A, más extraña ha de resultarnos su desaparición. De hecho, como reconoce Hurd, nada en 1 Corintios favorece la tesis de que la anterior enseñanza paulina había causado controversia o no había sido entendida en gran parte, o de que Pablo había abandonado algo de su anterior doctrina o transformado radicalmente su mensaje[188]. La de-

[186] Por ejemplo, 2 Cor 6,14–7,1; 1 Cor 6,12-20; 9,24–10,22; 11,2-34; 15,1-58; 16,13-24. Para defensores de esta hipótesis, véase Kümmel, *Introduction,* 276-77; Schnelle, *History,* 62-64.

[187] J. C. Hurd, *The Origin of 1 Corinthians* (Londres: SPCK, 1965), donde el cap. 5 trata sobre "La carta de los corintios a Pablo", y el cap. 6 sobre "El contenido de la carta anterior de Pablo", con una presentación tabular en pp. 290-293. Horrell encuentra "muy verosímil" la reconstrucción que ofrece Hurd de la serie de cuestiones contenidas en la carta de los corintios a Pablo (*Social Ethos,* 90).

[188] "En ningún lugar de 1 Corintios indicó Pablo que hubiera cambiado de opinión o que hubiera estado en un error o sido incapaz de percibir algo" (Hurd, *Origin,* 220). Con esta observación socava Hurd su ulterior tesis de que la primera predicación de Pablo en Corinto había sido acogida con más entusiasmo y menos reservas que la enseñanza de 1 Corintios, y que muchas de las actitudes de los corintios (reprobadas o sometidas a examen en 1 Cor 7–15) eran reflejo de aquella primera predicación (*Origin,* cap. 8, y pp. 290-293).

bilidad de la argumentación de Hurd reside en la suposición de que el contenido de 1 Corintios se explica únicamente como una interacción entre Pablo y los corintios. Pero ya hemos señalado (§ 32.3a) la probabilidad de que buena parte del impulso para componer 1 Corintios tuviera que ver con la cambiante situación en Corinto y en la iglesia corintia misma.

¿Por qué escribió Pablo la explicación de 1 Cor 5,9? La palabra que utiliza, *synanamignysthai,* en el sentido de "mezclarse con", fue presumiblemente la que había empleado en su carta anterior. Implica trato regular, relación estrecha[189]. La probable inferencia es que uno o dos de los miembros más prominentes de aquella iglesia seguían recurriendo a los servicios sexuales de prostitutas o buscando los favores de compañeras a mano en los banquetes, según las costumbres y prácticas sociales de la época[190]. La noticia de esto quizá había llegado a Pablo junto con la información de que nadie había reprendido a la persona en cuestión (por su posible pertenencia a la clase alta) o de que otros miembros de la iglesia continuaban acompañando o divirtiéndose con ese hombre. La carta pudo haber sido lo bastante lacónica para dar lugar al malentendido que Pablo trata de corregir en 1 Cor 5,9-13. Por eso allí aclara lo que intentaba decir (se refería solo a creyentes inmorales en lo tocante a la sexualidad), pero seguidamente amplía la exhortación para incluir a otros creyentes cuyo trato debía ser evitado (el avaro, el idólatra, el ultrajador, el borracho, el extorsionador) y recomienda a los corintios un proceder más riguroso (que expulsen al "malvado") (5,10-11.13). La implicación es que no se había hecho caso de lo recomendado con empeño por Pablo en su carta anterior o que había tenido poco efecto. Comoquiera que fuese, la persona de la que se habla debió de continuar dentro de la comunidad de Corinto durante el período comprendido entre las dos primeras cartas de Pablo. La disipación sexual de algunos miembros prominentes de la iglesia corintia siguió siendo para él una gran preocupación (1 Cor 5–6), lo cual viene a recordarnos una vez más la realidad de una de las dos fundaciones paulinas más importantes (la iglesia de Corinto y la de Éfeso).

---

[189] Cf. Thiselton, *1 Corinthians,* 409.

[190] Véase Winter, *Corinth,* 81-93. Especialmente oportuna es su cita de Cicerón (en p. 90): "Si alguno piensa que hay que prohibir a los jóvenes las relaciones con cortesanas, es indudablemente recto, pero su posición es contraria no solo al libertinaje de estos tiempos, sino también a las costumbres y concesiones de nuestros antepasados. Porque ¿cuándo no fue esta una práctica común? ¿Cuándo fue condenada? ¿Cuándo prohibida? ¿Cuándo, en fin, se ha visto que lo que está permitido no sea permitido (*quod licet, non liceret*)?" (*Pro Caelio,* 20.48).

32.5 Segunda de las cartas de Pablo a los corintios (1 Corintios)

No sabemos cómo fue recibida en Corinto la primera carta, aparte de la inferencia de 1 Cor 5,10 de que había sido mal interpretada (¿a propósito?). En cualquier caso, su principal prescripción no había sido puesta en práctica (1 Cor 5,11.13). La noticia de esto podría haberla conocido Pablo en una o dos semanas. Pero formaba parte de una información más amplia, y el conjunto debió de tardar en llegar hasta él. Y, además, la composición de la carta debió de llevarle cierto tiempo[191]. Por eso se puede datar 1 Corintios hacia 53-54 d. C., sin posibilidad de una precisión mucho mayor.

a. Las fuentes de información

Las fuentes de información de Pablo para 1 Corintios fueron, al parecer, tres:

- Hubo una carta de la iglesia de Corinto, presumiblemente del grupo mayoritario de miembros y representativa de sus intereses. Los asuntos de esa misiva estaban probablemente señalados con la locución *peri de* ("en cuanto a"), que inicia una serie de secciones en 1 Corintios[192], en las que Pablo, presumiblemente, aborda cuestiones que en su carta le habían planteado los corintios[193].

---

[191] Nadie pone en cuestión la autoría paulina de 1 Corintios; *1 Clemente* contiene varias alusiones indiscutibles a la carta: véase D. A. Hagner, *The Use of the Old and New Testament in Clement of Rome* (NovTSupp 34; Leiden: Brill, 1973), 196-209; Gregory / Tuckett, *Reception,* 144-148, y más adelante 164-167 (Ignacio) y 205-207 (Policarpo). Pese a algunas opiniones en sentido contrario, 1 Corintios es una de las cartas de Pablo mejor construidas; los aspectos de ella que a veces han inducido a considerarla como una mezcla de varias cartas se entienden si pensamos que Pablo fue dirigiendo su atención de un tema a otro (véase Schnelle, *History,* 62-66; Thiselton, *1 Corinthians,* 36-41).

[192] *Peri de* ("en cuanto a"): 7,1.25; 8,1.4; 12,1; 16,1.12; véase BDAG, 798.

[193] *Peri de,* al comienzo de un nuevo tema, se suele interpretar como indicador de un asunto expuesto en la carta enviada desde Corinto (bibliografía, por ejemplo, en Trebilco, *Ephesus,* 68 n. 75), a pesar de lo que opina M. M. Mitchell, "Concerning *peri de* in 1 Corinthians": *NovT* 31 (1989) 229-256. La carta llegada a Pablo tocaba, probablemente, las cuestiones siguientes:

7,1-24: las relaciones sexuales entre marido y mujer;
7,25-40: las personas solteras;
8,1–11,1: el problema de los alimentos ofrecidos a ídolos;
12,1–14,40: la función de los dones espirituales en el culto;
16,1-4: disposiciones para la colecta;
12,16: una posible visita de Apolo.

- Los portadores de la carta a Pablo fueron presumiblemente Estéfanas, Fortunato y Acaico (1 Cor 16,17), quienes quizá le proporcionaron la información adicional sobre los escándalos de los que se habla en 1 Cor 5–6 y los asuntos/problemas abordados en 11,2-16.17-34[194]. El conocimiento de que "algunos" corintios decían que no había resurrección de los muertos (15,12) es probable que lo debiese Pablo también a sus tres informantes[195]. La recomendación que él hace de la delegación de Estéfanas (16,15-18) sería señal de que aprobaba la iniciativa de los tres de darle a conocer esos problemas de la iglesia de Corinto.
- "Los de Cloe" (11,1), tal vez esclavos o agentes llegados a Éfeso para alguna gestión relacionada con el negocio de Cloe, son citados de manera explícita como la fuente de información sobre (incipientes) divisiones entre los creyentes corintios (1,12). Presumiblemente, Pablo nombró esta fuente porque no era parte de la delegación oficial de Corinto.

Es interesante la parte en la que Pablo trata de la información que ha recibido. En vez de considerar las cuestiones apuntadas primero en la carta formal, se ocupa de lo que ha llegado de oídos a su conocimiento[196]. Esta opción podría reflejar una preferencia suya por la información oral sobre la escrita, quizá porque podía preguntar directamente al informador y aclarar cualquier punto que pudiera dar lugar a duda o confusión. Pero esto también plantea la posibilidad de que la carta enviada por los corintios no tocase los asuntos referidos oralmente a Pablo, con la implicación de que la iglesia como asamblea fuera reacia a afrontar los problemas que le creaban algunos de sus miembros. En cambio, el hecho de que Pablo aborde esas cuestiones antes de atender a las indicadas en la carta sugiere lo mucho que le preocupaban las situaciones que le habían sido comunicadas de palabra y la ceguera de la iglesia respecto al peligro que encerraban[197].

---

[194] Estos tres eran probablemente las fuentes anónimas a las que se hace referencia en 5,1 ("se dice") y 12,18 ("sigo oyendo").

[195] El modo como Pablo introduce estos temas (11,2.17; 15,1-2) sugiere que lo que él había oído le había hecho comprender lo mucho que su enseñanza original estaba siendo desatendida u olvidada.

[196] El primer *peri de,* en 7,1 (*"en cuanto a* aquello de lo que me habéis escrito"), denota claramente la transición a las cuestiones planteadas en la carta.

[197] En lo que sigue me sirvo de consideraciones expuestas en mi breve estudio *1 Corinthians* (NTG; Sheffield: Sheffield Academic, 1995).

b. Llamamiento a evitar las divisiones (1 Cor 1–4)

Después de los cumplidos iniciales, en los que recuerda los entusiásticos comienzos de la iglesia de Corinto (1,4-9), Pablo pasa inmediatamente a hacer un llamamiento en favor de la unidad:

> Os ruego, hermanos, por el nombre de nuestro Señor Jesucristo, que tengáis todos un mismo sentir y no haya divisiones (*schismata*) entre vosotros, sino que seáis consumados (*katērtismenoi*) en tener un mismo pensamiento y una misma convicción (1,10).

Como ha argumentado en particular Margaret Mitchell, este versículo indica probablemente el tema de toda la carta[198] e induce a pensar que fueron las divisiones implícitas o expresas en las subsiguientes cuestiones abordadas en ella lo que constituyó la principal preocupación de Pablo al escribirla. El texto de 1 Cor 11,18 revela que había "cismas" en aquella iglesia (o al menos así se lo habían comunicado de palabra a Pablo), y otras referencias[199] dan a entender que el amargo fruto de la división era un factor importante en las restantes cuestiones.

La cuestión de si los cuatro lemas de 1,12[200] indican dos o cuatro grupos que andaban a la greña dentro de la iglesia de Corinto ha suscitado enorme interés entre los investigadores desde que Baur escribió su ahora famoso ensayo sobre el tema[201]. Es cierto que había tensiones en aquella iglesia; lo que ya no está tan claro es que puedan ser relacionadas realmente con los lemas.

- Es indudable que había varios partidarios de Pablo: Crispo, Gayo y Estéfanas, para empezar (1,14.16). Y la actitud defensiva de Pablo en 4,3 y 9,3 indica seguramente su conocimiento de que algunos le habían criticado[202].

---

[198] Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation.*

[199] "Discordias" (1,11), "envidias y discordias" (3,3), "apasionado [*physiousthe:* lit. 'hinchado'] por uno contra el otro" (4,6), "esos orgullosos" (4,19), "jactarse" (5,6), "quejas" y pleitos entre miembros (6,1), "divisiones" (11,19), "desorden" (14,33). Mitchell señala las connotaciones de otros versículos, como 6,19 ("no os pertenecéis a vosotros mismos"), 7,22 ("Dios os ha llamado a la paz") y 10,32 ("me esfuerzo por agradar a todos en todo"); 1 Cor 12 "emplea los lugares más comunes en la literatura antigua para instar a la unidad" (*Paul,* 120, 123, 146-149, 161).

[200] "Yo soy de Pablo", "Yo de Apolo", "Yo de Cefas", "Yo de Cristo". La formulación en genitivo puede interpretarse como "yo pertenezco a" o "yo pertenezco al partido de".

[201] Véase *supra,* § 20 n. 129. Para un breve examen del debate, véase Kümmel, *Introduction,* 272-275; y sobre la misma cuestión desde la perspectiva de la historia de las religiones, véase Schnelle, *History,* 66-70.

[202] 1 Cor 4,3: "A mí lo que menos me importa es ser juzgado por vosotros o por

- De nuevo queda de manifiesto que durante el tiempo pasado en Corinto ganó Apolo numerosos admiradores, en buena parte por su habilidad retórica. La repetición en 3,4 del lema relativo a Apolo, la especificación por Pablo de sus respectivos papeles (3,5-9) y la ulterior referencia a Apolo en 4,6 ("he aplicado todo esto a Apolo y a mí mismo en beneficio vuestro") sugieren que la comparación entre Pablo y Apolo que hacían algunos corintios (en detrimento del primero) fue un factor importante en el tema inicial de la exposición de Pablo (1,18–4,21)[203].
- En cuanto al lema de Cefas, hubiera ido o no Pedro a Corinto después de la visita de Pablo[204], sigue siendo probable que, siempre que haya posibilidad de detectar una dimensión judía en algunas de las cuestiones abordadas por Pablo, podamos inferir que los que seguían una línea más característicamente judía citaban a Cefas, el apóstol de los circuncisos, como su modelo y precedente.
- El significado del lema de Cristo, el más nebuloso de todos[205], era quizá solo una reacción de los que desaprobaban las banderías dentro de la iglesia y respondían declarándose seguidores de Cristo y de nadie más[206].

En cualquier caso, lo que llama la atención es que en una iglesia tan pequeña, como evidentemente era la de Corinto[207], pudieran surgir esas banderías.

Dos observaciones ayudan a aclarar la situación aludida en 1,12. Una es que no hay que exagerar las divisiones en Corinto. La respuesta de Pa-

---

un tribunal humano; 9,3: "He aquí mi defensa contra mis acusadores". En ambos casos llama la atención la imagen y terminología judiciales.

[203] 1 Cor 4,6 evidencia que el interés de Pablo desde 3,4 hasta al menos 4,6 es hacer una adecuada valoración de los respectivos papeles (el suyo y el de Apolo). P. F. Beatrice, "Apollos of Alexandria and the Origins of the Jewish-Christian Baptist Encratism": *ANRW* 2.26.2 (1995) 1232-1275, opina que Apolo era uno de los principales oponentes de Pablo (1251-1260): "Uno tiene la clara impresión de que Pablo trataba de demoler desde sus cimientos la construcción teológica de Apolo, basada en el bautismo y la sabiduría" (1245); "*Ho adikēsas* [2 Cor 7,12] no es sino Apolo mismo" (1247); la "espina en la carne" (2 Cor 12,7) era Apolo de Alejandría (1248). Cf. Watson, *Paul, Judaism and the Gentiles,* [¹1996] 82-84, [²2007] 152-156; D. P. Ker, "Paul and Apollos: Colleagues or Rivals?": *JSNT* 77 (2000) 75-76. Contrástese con Bruce: "Cada mención que [Pablo] hace de él [Apolo] está marcada por la amistad y la confianza" (*Paul,* 257). Véase también n. 54, *supra.*

[204] Véase *supra,* n. 170.

[205] Véase § 20 n. 129, *supra.*

[206] Esto parece deducirse de 3,21: "Que nadie se glorie en [líderes] humanos".

[207] Véase *supra,* § 30.2b.

blo a los lemas de 1,13 ("¿Está dividido Cristo? ¿Fue crucificado Pablo por vosotros? ¿O habéis sido bautizados en el nombre de Pablo?") indica que él mismo era el más crítico respecto al lema de Pablo. Lo que él critica es el *espíritu partidista,* no la existencia de diferentes *partidos.* Refuerza esta observación el hecho de que Pablo trate a Apolo como a un aliado y hable de él positivamente, sin manifestar nada que sugiera tensión entre ambos (3,5-9; 16,12). Hay que destacar también que allí donde es evidente una perspectiva judía, como en cuestiones de inmoralidad sexual, idolatría o el papel propio de la mujer (caps. 5–6; 8 y 10; 11, respectivamente), Pablo adopta una posición judía tradicional. Todo esto sugiere que detrás de 1 Corintios hay más bien tensiones y discrepancias, en vez de verdaderas divisiones y partidos bien definidos[208]. Por eso puede que Nils Dahl se acerque más a la situación real al argumentar que los problemas internos de la iglesia de Corinto eran causados por la oposición a Pablo y a su enseñanza en diversas cuestiones importantes para la comunidad[209]. Al menos, el tono de autodefensa y exasperación en varios puntos de 1 Corintios[210] indica seguramente que la oposición a Pablo y la reacción a su enseñanza fueron un factor en la crisis de la iglesia corintia.

La otra observación es que no debemos suponer que las tensiones habidas en aquella iglesia tenían carácter teológico (doctrinal). Por el contrario, como veremos, eran esencialmente sociales y éticas. Pablo se sirve de principios teológicos para tratar sobre ellas, especialmente de su teología[211]. Y aunque las creencias sobre el bautismo parecen haber influido en las divisiones entre los corintios, lo que se discutía no era tanto la teología del bautismo como por quién y en nombre de quién se había sido bautizado (1,13-17)[212]. La única cuestión doctrinal tratada como tal es la resurrección del cuerpo, que Pablo deja para el final (capítulo 5). Un tanto sorprendentemente –a pesar del cambio de "doctrina" a "religión" al comienzo del pasado siglo– aún predominaba la idea, en los primeros es-

---

[208] Al refutar la tesis de Baur, Munck, "The Church without Factions", *Paul and the Salvation of Mankind,* 135-167, prefiere hablar de "camarillas" y "discusiones".

[209] N. A. Dahl, "Paul and the Church at Corinth according to 1 Corinthians 1-4", en W. R. Farmer *et al.* (eds.), *Christian History and Interpretation,* J. Knox Festschrift (Cambridge: Cambridge University, 1967), 313-335, reeditado en Adams / Horrell, *Christianity at Corinth,* cap. 5.

[210] 1 Cor 1,17; 3,1-3; 4,3-4.18-21; 8,1-3; 9,1-6; 10,33; 11,16; 14,37-38; 16,10-11.

[211] Cristo crucificado (1,18-31); "comprados a un precio" (6,19); "por quien Cristo murió" (8,11); un solo Señor (10,21); cuerpo de Cristo (12,12-27); primeros frutos de la resurrección (15,20).

[212] Cf. Chester, *Conversion,* 290-294; véase también *infra,* nn. 286 y 379, sobre 10,1-13 y 15,29, respectivamente.

fuerzos de la historia de las religiones por arrojar luz sobre 1 Corintios, de que a los problemas a los que tuvo que enfrentarse Pablo subyacían principios teológicos. Aquí, la búsqueda de gnosticismo precristiano (véase *supra,* § 20.3c) encontró terreno abonado por la interpretación del discurso de Pablo como "sapiencial" y "espiritual", en contraste con los sistemas gnósticos posteriores, y por la suposición de un origen protognóstico del lenguaje paulino[213]. Alternativamente, dada la probable influencia de Apolo en algunos de los corintios, un origen más verosímil podría ser la interacción del judaísmo helenístico con las filosofías de la época, como sucede en Filón[214]. También se podría postular una influencia estoica más amplia[215], al igual que un elitismo o entusiasmo espiritual con una causa no necesariamente ideológica[216]. Pero el empleo de palabras como "conocimiento" y "espiritual" es demasiado frecuente en la religión y filosofía antiguas para permitirnos deducir un particular conjunto de creencias o una determinada ideología de su uso en 1 Corintios, como tampoco cabe

---

[213] Notablemente U. Wilckens, *Weisheit und Torheid* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1959); Schmithals, *Gnosticism in Corinth.* Pero véase la mesurada evaluación de R. M. Wilson, "How Gnostic Were the Corinthians?": *NTS* 19 (1972-73) 65-74; también Gnosis and Corinth", en M. D. Hooker / S. G. Wilson (eds.), *Paul and Paulinism,* C. K. Barrett Festschrift (Londres: SPCK, 1982), 101-119; Chester, *Conversion,* 277-280, 284-290, y asimismo mi *1 Corinthians,* 34-41.

[214] B. A. Pearson, *The Pneumatikos-Psychikos Terminology in 1 Corinthians* (SBLDS 12; Atlanta: Scholars, 1973); R. A. Horsley, "Pneumatikos vs. Psychikos: Distinctions of Spiritual Status among the Corinthians": *HTR* 69 (1976) 269-288; también "Gnosis in Corinth: 1 Corinthians 8.1-6": *NTS* 27 (1981) 32-52, reeditado en Adams / Horrell, *Christianity at Corinth,* cap. 8; J. A. Davis, *Wisdom and Spirit: An Investigation of 1 Corinthians 1.18-3,20 agains the Background of Jewish Sapiential Traditions in the Greco-Roman Period* (Lanham: University Press of America, 1984); G. E. Sterling, "Wisdom among the Perfect': Creation Traditions in Alexandrian Judaism and Corinthian Christianity": *NovT* 37 (1995) 355-384.

[215] Como hace T. Paige, "Stoicism, *eleutheria* and Community at Corinth", en Wilkins / Paige (eds.), *Worship, Theology and Ministery in the Early Church,* 180-193, reimpreso en Adams / Horrell, *Christianity at Corinth,* cap. 16.

[216] Originalmente por W. Lütgert, *Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth* (Gotinga: Bertelsmann, 1908), aunque en combinación con una forma anterior de la hipótesis gnóstica: *pneumatikoi* en el sentido de "entusiastas" (*Schwärmer*). Fee establece un vínculo explícito con la escatología: "escatología espiritualizada" (*1 Corinthians,* 12), pero, sobre la hipótesis de la escatología, véanse las perspicaces observaciones de J. M. G. Barclay, "Thessalonica and Corinth: Social Contrast in Pauline Chistianity": *JSNT* 47 (1992) 49-74, e *infra,* n. 227. Intentos más recientes de clasificar han tendido a evitar las denominaciones complicadas: J. Murphy-O'Connor, *The Theology of the Second Letter to the Corinthians* (Cambridge: Cambridge University, 1991), habla simplemente de "la gente del Espíritu" (14), y A. Lindemann, *Der erste Korintherbrief* (HNT; Tubinga: Mohr Siebeck, 2000), atribuye (algo de) la posición de los corintios simplemente a "entusiasmo espiritual" (14).

hacer equivalentes deducciones de los lemas de 1,12[217]. Y estudios recientes han puesto de manifiesto que en los caps. 1–4 hay una base principalmente retórica, así como aspectos de posición e influencia, en los que la retórica desempeñaba a menudo un papel decisivo.

La cuestión debería haber estado bastante clara desde el principio por la manera en que Pablo presenta el asunto y juega con él[218]. Pero fue L. L. Welborn el primero en poner de relieve que los términos empleados por Pablo reflejan los que hacen referencia a divisiones políticas en las ciudades-Estados: *schisma* ("división"), *eris* ("contienda"), *meris* ("partido"), "hinchado" (4,6), "aludiendo a la caricatura de un charlatán político". "El verdadero problema abordado en 1 Cor 1–4 es de partidismo... es una lucha por el poder, no una controversia teológica, lo que motiva la composición de 1 Cor 1–4... El objetivo de Pablo no es refutar ninguna herejía, sino evitar el enfrentamiento (*stasis*)[219]. Es el nexo entre sabiduría y elocuencia[220] y entre

[217] H. Koester, "The Silence of the Apostle", en Schowalter / Friesen, *Urban Religion in Roman Corinth,* 339-349, entiende que los corintios se servían de la tradición de Jesús transmitida por Pedro o Apolo, considerada una sabiduría secreta y conectada con un acto de iniciación mistérica: "Pablo no cree que esos dichos tengan la autoridad de Jesús y, en consecuencia, niega a los corintios el derecho a hacer uso de ellos... Su mensaje de Cristo crucificado no permite tomar a Jesús como autoridad para unos dichos dotados del poder de salvar... Toda la exposición de 1 Corintios viene a ser un argumento contra la interpretación del nuevo mensaje sobre Jesús como una religión mistérica" (345-346). Pero la tesis hace una lectura que llega demasiado lejos o demasiado detrás de lo que dice el texto, y las conexiones establecidas entre diferentes pasajes de 1 Corintios son artificiales.

[218] 1 Cor 1,17: "Cristo me envió a predicar el Evangelio no con palabras sabias" (Thiselton traduce la última frase, *ouk en sophia logou,* como "no con hábil retórica" [*1 Corinthians,* 109, 145-146]); 1,20: "¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el escriba? ¿Dónde el polemista de este mundo?"; 2,1: "Cuando fui a vosotros, hermanos, no fui con retórica altisonante, ni haciendo gala de sabiduría" (Thiselton); 2,4-5: "Mi discurso y mi predicación no eran persuasivas palabras de sabiduría, sino una demostración (*apodeixis*) del poder del Espíritu" (*apodeixis* es un término técnico en retórica, que denota una conclusión ineludible sacada de las premisas [Weiss, *1 Korinter,* 50); 2,13: "De estas cosas hablamos no con palabras aprendidas de la sabiduría humana". Véase también B. W. Winter, *Philo and Paul among the Sophist* (Grand Rapids: Eerdmans, [2]2002), 148-150, 155-164.

[219] L. L. Welborn, "On the Discord in Corinth: 1 Corinthians 1–4 and Ancient Politics": *JBL* 106 (1987) 85-111, reeditado en *Politics and Rethoric in the Corinthian Epistles,* cap. 1. Cf. Clarke, *Secular and Christian Leadership,* 93 ("política centrada en la personalidad"); Grant, *Paul in the Roman World,* 27-30.

[220] D. Litfin, *St. Paul's Theology of Proclamation: 1 Corinthians 1–4 and Greco-Roman Rhetoric* (SNTSMS 79; Cambridge: Cambridge University, 1994), cita a Eduard Norden, el decano de los estudios en este campo: "No captaremos el significado de 1 Cor 1,17–2,5, a menos que recordemos que Pablo escribió estas palabras en una época en la que no era posible ser considerado sabio sin ser elocuente" (244). Nótese también el ar-

retórica y posición social[221] lo que proporciona las claves principales para estos cuatro capítulos, como Mitchell pudo demostrar cuando sobre los hallazgos de Welborn construyó su tesis general de que 1 Corintios no iba en contra ni a favor de ningún partido concreto, sino que tenía como fin luchar contra las divisiones que caracterizaban las relaciones sociales en Corinto y en otras partes[222].

Pese a esa importancia de la habilidad retórica como prueba de sabiduría, Pablo no intenta atribuirse preparación en ese campo (aunque al negar tenerla en 2,3-5 se sirve de recursos retóricos). Su táctica es diferente.

- Primero, a los valores que daban a las personas peso y relevancia opone algo nuevo: la cruz, la necedad de que el plan salvífico de Dios se realice por medio de un hombre crucificado, es la medida de una Sabiduría divina, que ha vuelto del revés los valores de la sociedad (1,18-25). La misma iglesia corintia, con su exigua minoría de sabios, poderosos y nobles, es prueba de que los valores de Dios están centrados en Cristo (1,26-31). Los términos usados por Pablo para describir su entrada en Corinto son "conscientemente antisofísticos"[223].
- Segundo, apela a la experiencia de los propios corintios: la predicación de Pablo logró convencerles, pese a su pobre retórica (2,4-5); es el Espíritu el que les permite (o debería permitirles) apreciar la sabiduría de Dios y lo que realmente importa (2,6-16)[224]. Aquí, la ex-

gumento de Winter de que un destacado movimiento sofístico (la llamada "Segunda Sofística") estaba ya activo a mediados de siglo I en Corinto y que los oponentes de Pablo en 2 Cor 10–13, así como en 1 Cor 1–4, tenían una buena preparación en retórica griega y pueden ser clasificados como seguidores de la tradición sofística (*Philo and Paul*).

221 Véase S. Pogoloff, *Logos and Sophia: The Rhetorical Situation of 1 Corinthians* (SBLDS 134; Atlanta: Scholars, 1992).

222 Véase también Martin, *Corinthian Body*, 55-68: "Puesto que Lucas introduce en su retórica tantos términos relativos a posición social, gran parte –si no la totalidad– del conflicto entre los corintios debió de girar en torno a cuestiones de estatus" (61). Chester entiende también que la mayor parte de los problemas de la iglesia de Corinto provenían de la rivalidad entre las figuras descollantes por cuestiones de honor y posición (*Conversion at Corinth*, 240-244, 246-252). No se ayuda a ver claro en todo esto cuando se señala que 1 Corintios es una respuesta a lo que Baur designa como "oposición" a Pablo; las tensiones y problemas abordados no procedían tanto de "oponentes" como de diferentes visiones sobre cómo vivir en un mundo no cristiano y relacionarse con la sociedad de Corinto; véase A. Lindemann, "Die paulinische Ekklesiologie angesichts der Lebenswirklichkeit (BETL 125; Lovaina: Universidad de Lovaina, 1996), 63-86; también *Erste Korintherbrief*, 11-14.

223 Winter, *Corinth*, 42-43.

224 Murphy-O'Connor cree que Pablo cometió aquí un error, "ridiculizando a esos hombres de pensamiento"; "su intención es desconcertarlos y reducirlos así a un confuso silencio entre las risas de los otros que escuchen la lectura de la carta" (*Paul*, 282-284).

hortación es, como la expresada en Gálatas (Gál 3,3; 5,25), a que permanezcan fieles a esa fuerza que entró en sus vidas y comenzó a transformarlas cuando ellos respondieron por primera vez al Evangelio.

- Tercero, nuevamente como en Gálatas (Gál 5,13-26; 6,7-9), Pablo recuerda a los corintios, que lo esencial, una vez que se les ha dado la base desde la que crecer, es cómo se desarrollan (1 Cor 3,10-15)[225], y les advierte que es posible "arruinar/corromper/destruir" (*phtheirein*) la obra que Dios comenzó en ellos cuando los convirtió en su templo (*naos*) al hacerlos morada del Espíritu (3,16-17)[226].
- Por último, utiliza el contraste ya establecido en 1,18-31, oponiendo el ideal de la riqueza, de los honores regios y del poder (4,8)[227], más la arrogancia concomitante (4,9-13)[228], al verdadero cuidado paternal que él les dispensó al tratar con ellos (4,14-17), como indicio de un reino y un poder diferentes (4,20-21).

Merecedor de mención en este punto es el modo en que Pablo completa la reevaluación radical que, a su entender, realiza el Evangelio con los marcadores sociales de 1,26: la necia pero profunda sabiduría de la cruz,

---

225 Sobre 1 Cor 3,13-15, véase en especial Konradt, *Gericht und Gemeinde*, 258-278.

226 Hogeterp opina que "el término *naos* podría designar más específicamente a la parte más interna del templo de Jerusalén, a diferencia del nombre invariablemente general para el conjunto del templo, *to hieron*" (*Paul and God's Temple*, 322-323), y señala la asociación del templo con el Espíritu de Dios en Sab 9,1-18, Pseudo-Filón 8.108-114 y 1QS 8-9 (327-331). Véase también F. W. Horn, "Paulus und der Herodianische Tempel: *NTS* 53 (2007) 184-203.

227 1 Cor 4,8 ha proporcionado el principal apoyo a la idea de que los corintios tenían una "escatología superrealizada" y se comportaban como si ya se hubiera consumado el fin del mundo (Thiselton, *1 Corinthians*, 358; véase su anterior trabajo, frecuentemente citado, "Realized Eschatology at Corinth": *NTS* 24 [1978] 510-526, resumido en Adams / Horrell, *Christianity at Corinth*, cap. 7). Pero Barclay señala que el lenguaje podría decir más de la perspectiva de Pablo que de los corintios: "Sus vidas llenas de Espíritu no son una experiencia adelantada del futuro; simplemente creían haber alcanzado la cumbre del potencial humano" ("Thessalonica and Corinth", 64). Similarmente Martin: "El problema con esta interpretación es que no hay indicios de que los corintios dijesen haber obtenido esos beneficios como resultado, primero, de un conocimiento de ellos a través de la predicación cristiana y de su aplicación, luego, a la experiencia del presente" (*Corinthian Body*, 105). La hipótesis de la "escatología realizada" para explicar las actitudes de los creyentes corintios comparte algunos de los defectos de la hipótesis pangnóstica (*supra*, n. 213).

228 Nótese la deliberada repetición en 4,10 de los mismos vocablos y temas utilizados en 1,26-27: "somos necios (*mōroi*)... somos *débiles* (*astheneis*)... somos plebeyos". También es notable que en la frase final (4,13) se emplean las palabras *perikatharma* y *peripsēma*, aproximadamente sinónimas, que denotan "montón de basura".

en contraste con la sabiduría de este mundo (1,17.2,16); el nacimiento a Cristo engendrados por Pablo a través del Evangelio (4,15), fuente más importante para el adecuado modelo de conducta (4,16-17) que el nacimiento en este mundo; el poder del reino de Dios, de un orden muy distinto que el de los poderosos (4,18-21).

c. Conflicto de sistemas de valores (1 Cor 5–6)

Como ha quedado dicho (§ 30.4b), fue Gerd Theissen el primero en llamar la atención de manera efectiva sobre la estratificación social de la iglesia de Corinto, perceptible en 1,26: por ejemplo, todas las personas mencionadas en conexión con esa iglesia, así como todas las que Pablo nombra como bautizadas personalmente por él mismo, parecen haber sido de alta posición social. Pero uno de los puntos débiles del valioso análisis de Theissen es su idea de que una alta posición llevaba consigo un alto grado de integración social, cuando la misma integración en un movimiento religioso marginal entrañaba una considerable incongruencia o disonancia con una posición alta[229]. Las tensiones derivadas de ello son especialmente manifiestas en los problemas de los que trata 1 Cor 5–11.

En esta sección voy a ocuparme de los dos primeros problemas: la inmoralidad sexual y la propensión de algunos miembros a recurrir a litigación para resolver los desacuerdos con otros miembros de la iglesia. Estos problemas, como ya he sugerido (§ 32.5a), no parecen haber sido mencionados en la carta que los corintios enviaron a Pablo, hecho revelador de las tensiones que causaban. Y una de las principales, al parecer, tenía su origen en la poca disposición de la mayor parte de la iglesia corintia a afrontar la realidad de esas situaciones.

Los caps. 5–6 siempre han planteado una especie de enigma a los comentaristas: ¿cómo es que los corintios se muestran tan silenciosos, incluso "arrogantes/engreídos" (*pephysiōmenoi*), sobre un caso de inmoralidad sexual (*porneia*)[230] que no se encuentra/tolera entre los gentiles (5,1-2)?[231] ¿Y cómo permiten que uno de los miembros de la iglesia lleve a otro ante los tribunales (6,1.6)? John Chow ofrece la respuesta más

---

[229] Como explica Meeks, *Urban Christians,* 69-70. Pero véase la opinión contraria de Horrell, *Social Ethos,* 100-101.

[230] Acerca de *porneia,* véase mi *Theology of Paul,* 92-93, 121-123, y (sobre el presente pasaje) 690-692.

[231] Cf. Thiselton, *1 Corinthians,* 385-386: "Incluso Catulo, quien prácticamente no se escandalizaba de nada, muestra abominar una relación sexual de ese tipo" (386, haciendo referencia a Catulo, *Poemas,* 74 y 88-90).

verosímil[232]. El silencio de la comunidad cristiana se debía probablemente a que el implicado era un rico patrono, uno de los poderosos y nobles mencionados en 1,26. El prestigio social de ese hombre y la dependencia de él por parte de los miembros menos afortunados hacía que, en conjunto, la iglesia de Corinto mantuviera la boca cerrada[233]. Ofender a ese personaje habría acarreado graves consecuencias en cuanto a recursos materiales y aceptabilidad de la iglesia. Su misma viabilidad habría estado en peligro si su existencia dependía de la protección y largueza de un individuo tan poderoso en el *establishment* legal y social de Corinto. Ciertamente, cuando Pablo habla de arrogancia en 5,2, podemos imaginar una comunidad cuya muda aquiescencia a esa inmoralidad reflejaba la "arrogancia" del poderoso personaje capaz de actuar con tanto desprecio hacia los usos establecidos. Al mismo tiempo, hay que señalar que Pablo dirige su amonestación más contra la iglesia que contra el individuo en cuestión, y que espera de la comunidad que arregle por sí misma la situación, en vez de limitarse a obedecer lo que perentoriamente él les ordena.

Igualmente informativa, pero sin tanto margen para la especulación, es la hipótesis patronal como explicación de que a los corintios no les importase llevar a juicio a otro miembro de la comunidad[234]. Porque, especialmente en una colonia romana, no todo el mundo tenía derecho a pleitear; el recurso a los tribunales de justicia era una prerrogativa de las personas que gozaban de alta posición social y poder[235]. En 1 Cor 6,2.4

---

[232] Chow, *Patronage and Power,* 130-141; similarmente Clarke, *Secular and Christian Leadership in Corinth,* 73-88; Meggitt tiene dudas al respecto (*Poverty,* 149-153).

[233] Winter infiere que aún vivía el padre, por lo cual la forma de la relación incestuosa (el hijo con la mujer de su padre) no habría encontrado indulgencia en la legislación romana, pero observa que, de haberse llevado el caso a los tribunales, ello "podría haber supuesto humillación pública para el padre como un *paterfamilias* incompetente, que habría sufrido lo que más temían los romanos: la vergüenza, que venía a parar en una falta completa de *dignitas"* (*Corinth,* 49, 51). Posteriormente expresa su idea de que "Pablo buscaba librar a la comunidad del poder de los patronos, quienes trataban de ejercer su control sobre otros cristianos" (193).

[234] Algunas asociaciones prohibían a sus afiliados llevar a otros miembros a los tribunales (Ascough, *Paul's Macedonian Associations,* 60-61; Chester, *Conversion,* 252-254.).

[235] "Si el llevado a juicio era padre, patrón, magistrado o persona de alto rango, *no podían presentar acusaciones contra él, respectivamente,* hijos, libertos, ciudadanos privados, ni personas de rango inferior. Por lo general, los pleitos se daban entre individuos socialmente iguales, que eran los poderosos (*hoi dynatoi*) de la ciudad, o los incoaban superiores en posición y poder contra inferiores... Posición social y privilegio legal estaban claramente conectados en el Imperio romano... [En Corinto] era tal la naturaleza de la sociedad que los que pertenecían a los escalones más elevados de ella podían buscar primacía en *politeia* recurriendo a la litigación como un medio aceptable para buscar ese fin" (Winter, *Welfare,* 107-108, 113, 121). Winter cita en particular a P. Garnsey, *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire* (Oxford: Clarendon,

encontramos dos indicios respecto a la naturaleza del pleito: era un "caso trivial" (6,2), presumiblemente un caso no criminal, sino civil[236]. Y la descripción de lo que estaba en juego como "asuntos cotidianos" (*biōtika*) (6,4) sugiere que la disputa era sobre una herencia (motivo prominente de litigio ante los tribunales romanos), con el demandante afirmando haber sido despojado (*adikeisthei*) de sus derechos de propiedad o herencia (6,7-8)[237]. Como el sistema legal de la época favorecía notablemente a las personas de clase alta sobre las de rango inferior[238], todas las circunstancias del caso de Corinto permiten imaginar que un acaudalado patrón de aquella iglesia, prevaliéndose de su posición de superioridad, había llevado a juicio a otro creyente a causa de una herencia,

Los dos casos nos presentan un conflicto de sistemas de valores. En ambos veía Pablo una falta de reconocimiento de que la conversión a la lealtad a Cristo significaba una completa ruptura, en cuanto a relación social, con los antiguos usos y modelos[239] y con toda conducta desordenada (6,9-10)[240]: recurrir a cortesanas y prostitutas no constituía ya un "derecho" (6,12) –aunque fuera practicado el sexo fortuitamente o en banquetes–, ni siquiera para los que estaban en lo alto de la escala de la riqueza y el prestigio social (6,12-20)[241]; llevar a un hermano a los tribunales, aunque fuera frecuente en la "alta sociedad", era igualmente inaceptable (6,1-8)[242]. En el caso

---

1970). Véase Winter, *Corinth*, cap. 4; también Chow, *Patronage*, 123-130; Martin, *Corinthian Body*, 76-79. Meggitt menciona litigios en los que ambas partes procedían de clase social no privilegiada (*Poverty*, 122-125), pero no deja de ser improbable que "los pobres urbanos" tuvieran tiempo y recursos suficientes para buscar amparo en los tribunales; la "clase no privilegiada" de Meggitt es una categoría demasiado vaga.

[236] Winter, *Welfare*, 107.

[237] Chow, *Patronage*, 125-127.

[238] Véase Clarke, *Leadership*, 62-68.

[239] "La dura crítica de Pablo a esa práctica está ya en la primera palabra [de 6,1]: *tolma*: '¿Cómo os atrevéis...?'" (Horrell, *Social Ethos*, 137).

[240] Sobre las referencias a "los afeminados y los homosexuales practicantes" (6,9), véase mi *Theology of Paul*, 122 n. 103.

[241] Cf. Winter, *Corinth*, 81-93, y n. 190, *supra*. Véase también mi *Theology of Paul*, 690 n. 80, y nótese la muy citada declaración de Apolodoro (mediados del siglo IV a. C.): "Tenemos cortesanas que nos procuren placer, concubinas que cuiden nuestro cuerpo en el día a día, y esposas que nos den hijos legítimos y se ocupen fielmente de nuestros asuntos domésticos" (Pseudo-Demóstenes, *Discursos*, 59.122).

[242] "Los tribunales civiles, convencionalmente, proporcionaban otro lugar apropiado para las luchas de poder dentro de la iglesia, como podía haberlas dentro de cualquier otra asociación"; "parece que algunos cristianos no tenían reparo en adoptar en cuanto a esto la escala de valores de la *politeia*, porque de antiguo los ciudadanos venían recurriendo a los tribunales para dirimir sus diferencias" (Winter, *Corinth*, 66, 75). Como ha quedado dicho (n. 234), algunas asociaciones voluntarias prohibían la liti-

del abominable incesto era precisa una rigurosa acción disciplinaria, y Pablo se sitúa imaginariamente al frente de la asamblea eclesial reunida bajo el poder de su nuevo y solo patrón, el Señor Jesús, y pide a sus miembros que expulsen de ellos la malicia y la perversidad (5,3-8.13), dándoles la orden de Dt 17,17[243]. ¿Era este el mismo problema que el abordado en su primera carta (5,9)? En cualquier caso, 5,9-13 y 6,9-20 son indicio bastante claro de que los antiguos sistemas de valores seguían teniendo vigencia para algunos creyentes corintios. También aquí la conversión había (o debería haber) implicado un decisivo cambio de lealtad y el comienzo de una transformación moral y personal que imposibilitara la vuelta a prácticas antes socialmente aceptables pero ya ni siquiera concebibles entre los creyentes. Sin embargo, lo que la sociedad consideraba tolerable podía tener el poder de corromper, como levadura cuya influencia acaba alcanzando al todo (5,6-8)[244]. Insistir en permitirse goces carnales fuera del matrimonio (6,12) ya no era aceptable para aquellos cuyos cuerpos eran miembros de Cristo y templos del Espíritu Santo (6,13-20). El cuerpo es "el lugar donde se hace real el compromiso con Cristo"[245].

d. Conflicto entre lo antiguo y lo nuevo (1 Cor 7)

En 7,1 Pablo pasa a ocuparse explícitamente por primera vez de la carta que le han dirigido los corintios[246]. En su respuesta a preguntas de ellos

gación entre sus miembros sobre disputas surgidas en las reuniones, pero Pablo prohibió que los creyentes litigasen entre ellos, cualquiera que fuese la razón (255-256). ¿Estaba él tan políticamente motivado para ver en la *ekklēsia* cristiana una sociedad "alternativa", como sugiere R. A. Horsley en "1 Corinthians: A Case Study of Paul's Assembly as an Alternative Society", en Horsley (ed.), *Paul and Empire,* 242-252, reeditado en Adams / Horrell, *Christianity at Corinth,* cap. 18?

[243] Sobre lo que se contempla en 1 Cor 5,5, véase mi *Theology of Paul,* 691 n. 85; Thiselton, *1 Corinthians,* 395-400.

[244] Para la imagen de la levadura como una influencia que se extiende hasta corromper el todo, cf. Mc 8,15 parr. y, más ampliamente, H. Windisch, *TDNT* II, 904-905.

[245] Murphy-O'Connor, *Paul,* 285.

[246] Hay un amplio consenso en que 7,1b –"bien le está al hombre no tocar [o abstenerse de] mujer"– es una cita de la carta y no la opinión del propio Pablo. Cf., por ejemplo, los citados por Schrage, *1 Korinther,* 53 n. 11, quien señala que, posiblemente, también Tertuliano y Orígenes se expresaron luego en este sentido; véase asimismo Thiselton, *1 Corinthians,* 498-500; G. D. Fee, "1 Corinthians 7: 1-7 Revisited", en T. J. Burke / J. K. Elliott (eds.), *Paul and the Corinthians,* M. Thrall Festschrift (NovTSupp 109; Leiden: Brill, 2003), 197-213. La conclusión, naturalmente, es un buen argumento en contra de la percepción popular de que Pablo era extremadamente ascético y hostil a la idea misma de las relaciones sexuales, algo que desmienten también los versículos subsiguientes. Véase D. Zeller, "Der Vorrang der Ehelosigkeit in 1

sobre matrimonio y divorcio, pronto se hace evidente que también aquí había problemas causados por el hecho de que los jóvenes cristianos estaban atrapados en las tensiones causadas por las expectativas de la sociedad respecto a ellos y por las estructuras sociales a las que pertenecían y que, en la búsqueda de sus propios fines, entraban en fricción con aquellos que habían empezado a invocar el nombre del Señor Jesucristo (1,2)[247]. ¿Qué significaba la nueva lealtad a Cristo para los casados, para los solteros y para los que habían contraído matrimonio con no creyentes? En otras palabras, ¿cómo afectaba esa nueva lealtad a la entidad más básica de la sociedad, la unión matrimonial?[248] No está claro cuál era la posición social de quienes habían planteado las cuestiones abordadas en 7,1-9, pero debemos notar que, en 7,12-16, Pablo parece tener en mente a la esposa creyente de un no creyente, y en sus recomendaciones de 7,21-24 se dirige no exclusivamente a esclavos.

i) En el primer caso, el consejo de Pablo corresponde a unas ideas notablemente avanzadas: el matrimonio debe ser visto como una verdadera sociedad en la que las relaciones sociales se han de considerar la norma (7,3-4), y ni siquiera el dedicarse a la oración puede ser motivo para olvidar esos derechos y obligaciones (7,5)[249]. Es claro que veía el matrimonio como el único contexto apropiado para la actividad sexual (7,2-4)[250]; re-

---

Kor 7": *ZNW* 96 (2005) 61-77. En *The Theology of Paul* señalo que Pablo no intentaba ofrecer un tratado sobre el matrimonio, sino solo responder a las preguntas que le habían sido planteadas (694).

[247] Véase Robertson, *Conflict in Corinth*. G. Beattie, *Women and Marriage in Paul and His Early Interpreters* (LNTS 296; Londres: Clark International, 2005), señala que la enseñanza de Pablo sobre el matrimonio está dominada en conjunto por la preocupación de evitar la *porneia* (19-36). Vemos, en efecto, *porneia* en 5,1 (dos veces), 6,13.18 y 7,2; *porneuō* en 6,18 y 10,18 (dos veces); *pornē* en 6,15.16, y *pornos* en 5,9.10.11; 6,9.

[248] En las presentes consideraciones sigue Pablo el modelo de las "normas familiares", que eran comunes en el mundo antiguo y que encontramos en posteriores cartas neotestamentarias (Col 3,18–4,1; Ef 5,22–6,9; etc.): maridos y esposas (7,1-16), hijos (7,14) y esclavos (7,21-24); observamos también que los ideales de moderación figuran como los más estimados: *enkrateia*, "autocontrol" (7,5.9) y *euschēmōn*, "buen orden" (7,35). Véase, por ejemplo, D. Balch, "Household Codes", *ABD* III, 318-20; también "1 Cor 7.32-35 and Stoic Debates about Marriage, Anxiety and Distraction": *JBL* 102 (1983) 429-439, e *infra*, § 34 n. 394.

[249] Pese a las inferencias que se pueden sacar en sentido contrario, Pablo no considera un carisma el estado de casado ni el de célibe (7,7); el carisma en este caso es permitir ejercer el autocontrol o convertir la energía sexual en actos de oración, al menos por un tiempo (véase también Thiselton, *1 Corinthians*, 513-514).

[250] "Algo que va contra la práctica del siglo I es que el marido cristiano no tiene autoridad sobre su propio cuerpo, sino que la tiene su mujer. En consecuencia, él no

conociendo el deseo sexual como natural e importante[251], concluía que casarse era lo adecuado para muchos/(¿la mayoría?), aunque no su opción preferida (7,8-9.36-38). Sobre la cuestión del divorcio podía citar la nítida enseñanza de Jesús (7,10-11), pero reconocía que esa enseñanza debía ser matizada o adaptada a las circunstancias en las que algunos creyentes se hallaban entonces: por ejemplo, casados con una persona no creyente, que podía exigir el divorcio (7,1-16)[252]. Aquí particularmente, la nueva asociación (la iglesia) se encontraba enfrentada a las convenciones y expectativas de una asociación antigua (la familia) y en fricción con ella.

Muy ilustrativa es la declaración de Pablo sobre si la respuesta a Dios de los creyentes exigía un cambio en su situación física y social. Respuesta paulina: no necesariamente. Que fueran circuncisos o incircuncisos ya no tenía importancia; cualquiera que fuese su situación al recibir la llamada, podían vivir esa llamada dentro de sus circunstancias (7,17-20)[253]. El esclavo, por supuesto, podía aprovechar cualquier oportunidad de ser libre[254], pero, dado que la relación con Cristo relativizaba todas las otras relaciones, podía servirle también como esclavo de otro (7,21-24)[255].

ii) Al tratar sobre la segunda cuestión principal planteada por los corintios, relativa a los prometidos[256], Pablo revela más claramente su preferencia: que no se casen. Con sensibilidad pastoral hace constar que esto es solo su punto de vista, aunque se considera autorizado por Dios para ha-

---

puede darse a pasiones sexuales fuera del matrimonio, por más que hacerlo fuera aceptado en aquella sociedad" (Winter, *Corinth,* 228). "Estos versículos vienen a ser nada menos que una revolución sexual" (Barrett, *Paul,* 139).

[251] El argumento de Martin de que Pablo "rechazó el deseo o la pasión como motivación admisible para la relación sexual" es una lectura muy tendenciosa de 1 Cor 7,9 (*Corinthian Body,* 209-217); Pablo no emplea *epithymia,* "deseo", en el cap. 7.

[252] Por aquella época, la legislación romana permitía que el divorcio lo iniciase el marido o la mujer (*OCD*[3], 929).

[253] Es importante aquí darse cuenta de que Pablo no consideraba la condición (por ejemplo, de esclavo) como una "llamada"; en estos versículos, la "llamada" es de conversión, algo en lo que ahora están de acuerdo los comentaristas.

[254] Véase particularmente S. S. Bartchy, *MALLON CHRĒSAI: First-Century Slavery and the Interpretation of 1 Corinthians 7:21* (SBLDS 11; Missoula: Scholars, 1973); Horrell, *Social Ethos,* 161-167.

[255] Véase mi *Theology of Paul,* 698-701, con bibliografía.

[256] Pablo emplea tanto el término *parthenos* ("virgen") (7,25.28.34.36-38) como *agamos* ("soltero") (7,8.11.32.34). Por eso lo más probable es que *parthenos* haga referencia aquí no simplemente a una "soltera" (REB), sino más bien a una "aún no casada" (Thiselton); 7,36.38, en el sentido de prometida ("su *parthenos*"), como reconocen muchas traducciones modernas: por ejemplo, "su novia" (NRSV, NJB), "la muchacha a la que él está prometido" (REB); véase también Witherington, *Women in the Earliest Churches,* 37-38.

blar (7,25). Lo principal para él era que los corintios se dieran cuenta de que podían elegir entre lo socialmente deseable y la prioridad de su devoción al Señor. Un marido o una esposa, en su natural deseo de agradar a su cónyuge, se preocupaba de "las cosas del mundo" (7,32-35), y Pablo deseaba evitar más ocasiones de conflicto entre esas responsabilidades convencionales y la responsabilidad del creyente con Cristo. El conflicto era más grave por el poco tiempo que quedaba (7,26.29)[257], dada la proximidad de la parusía[258], quizá ya entrevista por Pablo en la serie de hambrunas que debió de sufrir la región durante aquellos años[259]. La inminencia del final ciertamente influyó en la decisión de Pablo de no casarse. Pero en esto, como en otros asuntos, él se muestra sensible al hecho de que otros podían juzgar de modo diferente sus circunstancias personales, y a quienes creen que deben casarse les anima repetidamente a contraer matrimonio en la confianza de hacer lo correcto (7,28a.35b.36.38)[260].

iii) Una recomendación final, esta dirigida a las viudas, principalmente a las que habían llegado a ese estado todavía jóvenes[261], sigue la misma línea: no es lo más sensato, a juicio de Pablo, que vuelvan a casarse, pero son totalmente libres de hacerlo si lo consideran conveniente, aunque "solo en el Señor" (7,39-40).

---

[257] Es difícil evitar la conclusión de que Pablo consideraba inminente el final de la presente era (véase *supra,* § 29.3e; también *Theology of Paul,* 393-394), aunque Thiselton advierte que se podría estar tomando demasiado literalmente el lenguaje de Pablo (*1 Corinthians,* 580-583), y Schnelle cita a Epicteto (3.22.69): "En vista de la marcha de las cosas, y en el futuro inmediato, el [maestro] cínico debe ir de un lugar a otro, sin limitaciones, enteramente en servicio de Dios; tiene que desplazarse libremente entre la gente, sin obligaciones ni impedimentos derivados de relaciones personales" (*Paul,* 58, y n. 3).

[258] El *hōs mē* ("como si no") de 7,29-31 se hizo habitual en escritos de la patrística y de la Reforma que exponían el modo en que debía desenvolverse la existencia cristiana en el mundo; véase mi *1 Corinthians,* 57, y *Theology of Paul,* 697 n. 114.

[259] Véase *supra,* n. 168.

[260] Sobre la ambigua palabra *hyperakmos* (7,36), que los lexicógrafos han entendido como "pasado de edad, ya no núbil" o, por el contrario, "en la flor de la edad, en su plenitud sexual" o incluso "con fuertes pasiones" (BDAG, 1032; NRSV), véase Winter: "La forma verbal no sugería que la persona hubiera llegado a la menopausia, si era mujer, ni que padeciese impotencia por la edad, si era hombre. Se utilizaba con referencia a una mujer que había alcanzado la pubertad y podía, por tanto, tener relaciones sexuales y concebir normalmente, o a impulsos y pasiones sexuales tanto de mujeres como de hombres" (*Corinth,* 249, y la importante nota 46); véase también Martin, *Corinthian Body,* 219-226; Thiselton, *1 Corinthians,* 593-98.

[261] Doce años era la edad a partir de la cual podían contraer matrimonio las mujeres. Como a menudo se casaban con hombres mucho mayores, frecuentemente enviudaban siendo todavía jóvenes (*OCD*[3], 928, 1621). Véase también § 24 en n. 47, *supra.*

En todo esto se percibe la incomodidad de determinados creyentes que, por tener demasiadas ataduras y responsabilidades, sentían que estas los apartaban de su responsabilidad principal, la contraída con Cristo, el Señor. Pero se trataba de una incomodidad con la que, según Pablo, había que vivir durante la era presente. Ciertamente él no aconsejaba "abandonar" el mundo ni adoptar un estilo de vida ascético como único modo de vivir en esta era[262]. Aunque él mismo no compartía las presiones y responsabilidades de la vida de casado, era totalmente consciente de ellas y exhortaba a afrontarlas debidamente a quienes habían contraído matrimonio o tenían idea de hacerlo. De este modo, además de una descripción realista sobre cómo afrontar el conflicto entre el orden antiguo y la nueva lealtad, Pablo ofrece un modelo de asesoramiento pastoral sensible para generaciones posteriores[263].

e. Conflicto de derechos (1 Cor 8–10)

La siguiente cuestión planteada por los corintios en su carta tenía que ver con la *eidōlothyta*, "carne inmolada a un ídolo". En su respuesta, Pablo parece salir por la tangente en medio de la discusión del asunto (caps. 8, 9 y 10), para defender su propia actuación al negarse a depender económicamente de otros (capítulo). Lo que a menudo pasa inadvertido es el hecho de que los tres capítulos están unidos por el tema común de los *derechos:* cuándo y por qué ejercerlos y reivindicarlos, y cuándo no y por qué[264].

Y pasa inadvertido a pesar de que el tema está indicado por el repetido empleo de la palabra *exousia,* cuya mejor traducción aquí es "derecho" (8,9; 9,4-6.12.18). No obstante, a oscurecer el asunto contribuyen muchas traducciones modernas que, como equivalente a *exousia* en 8,9, escriben "libertad" (por ejemplo, NIV, NJB, NR Sv, REB)[265]. Una vez más, la cuestión se centra en la presentación de algo como *exesti* ("lícito, permitido, adecuado"), palabra que ya vimos en 6,12 y que reaparecerá en 10,23. Pero muchas de las consideraciones que se hacen al respecto están inducidas a error por el uso que se hace del mismo término en Mar-

---

[262] Cf. A. S. May, *"The Body for the Lord": Sex and Identity in 1 Corinthians 5–7* (JSNTS 278; Londres: Clark International, 2004), caps. 7–9.

[263] Véase mi *Theology of Paul,* 695, 698.

[264] "Este diálogo entre los corintios y Pablo sobre el concepto cristiano de la libertad es, en general, el razonamiento más profundo que sobre este tema ha ofrecido el cristianismo primitivo" (Becker, *Paul,* 212).

[265] La "libertad" (*eleutheria*) realmente reivindicada (9,1.19; 10,29) es libertad para ejercer (o no) la *exousia.*

cos (2,26 y 10,2) y por la inferencia de que lo que Pablo tenía en mente era otro aspecto de su visión de la Ley (o la Ley misma): "es legal", "todo es legal" (NRSV), así como por la idea de que su enfoque era un nuevo ejemplo de su oposición a que la Ley guiase la conducta de los cristianos[266]. Pero lo más probable es que Pablo estuviera pensando en la costumbre social y en los derechos de algunos (ciudadanos romanos en particular) de participar en banquetes oficiales y otras celebraciones semejantes[267]. Como esos banquetes solían celebrarse en uno de los grandes templos de Corinto, en honor de la familia imperial o de alguno de los dioses venerados en la ciudad, los platos de carne ofrecidos procederían inevitablemente de animales sacrificados en el templo como parte del culto. Con motivo de algunas fiestas especiales, la totalidad de la población podía participar de esas comidas, aunque fuera de modo marginal. Esto representaba un grave problema y un peligro para los miembros de la iglesia corintia que eran judíos o que habían sido muy influidos por las creencias y prácticas judías, porque la idolatría era totalmente inaceptable para la sensibilidad de ese grupo[268].

La cuestión se reducía a si los otros miembros, sobre todo los de alta posición social que podían esperar ser invitados regularmente a esos banquetes, podían sentirse libres de ejercer su derecho a hacerlo[269]. Porque la

---

[266] A menudo se cita el resumen de C. K. Barrett, "Things Sacrificed to Idols", en *Essays on Paul* (Londres: SPCK, 1982), 40-59: "Nunca es Pablo tan poco judío como en este *mēden anakrinontes* ["no plantearse cuestiones", de 1 Cor 10,25.27]", "una actitud de extraordinaria independencia" (49, 50).

[267] De nuevo Theissen se interesa en destacar la probabilidad de que la cuestión surgiera porque los de alta posición social e integrados en la vida pública de la ciudad encontraban difícil no participar en esas funciones y festividades públicas (*Social Setting,* 130), con particular referencia a Erasto, el "tesorero de la ciudad" (Rom 16,23). Es Winter, sin embargo, quien más eficazmente ha hecho comprender que la cuestión era de "derechos": el "privilegio otorgado a algunos corintios de participar en determinadas ocasiones en banquetes oficiales en un templo" (*Welfare,* cap. 9, "Civil Rights"). "Los candidatos por elección prometían realizar importantes donaciones en beneficio de sus conciudadanos [romanos], como en los banquetes para recaudar fondos". "Se esperaba que el presidente de los Juegos [Ístmicos] agasajara con una comida a los ciudadanos" (168, 172, 174; también *Corinth,* 93-96, 280-281). "Se diría que había en el mundo antiguo una antigua convención por la que las personas acaudaladas o poderosas organizaban sus acciones sobre la base de que 'todo estaba permitido'" (*Corinth,* 81).

[268] Véase *supra,* § 29.7a.

[269] Como observa Theissen, Pablo se dirige casi exclusivamente a los que reivindicaban el derecho a participar en celebraciones y fiestas del templo (*Social Setting,* 137). Aquí, una vez más, no debemos pasar por alto posibles tensiones de disonancia social e inconsecuencia con la propia posición (Meeks, *Urban Christians,* 70); el conocimiento (y afirmación) de que "un ídolo no es nada" difícilmente haría aceptable a alguien –incluso a un personaje importante– para los promotores y oficiales del cul-

cuestión es sobre derechos, Pablo introduce en el razonamiento una cuidadosa declaración acerca de sus propios derechos como apóstol (capítulo 9), a modo de ejemplo respecto a si esos derechos deben ser ejercidos y, en caso afirmativo, de qué manera. Hay que señalar de inmediato que no los niega: ni los que él tiene como apóstol, ni los que tienen los creyentes como ciudadanos de Corinto. Lo que le preocupa es más bien el modo en que estos deben comportarse ante el conflicto entre sus derechos y sus responsabilidades con otros creyentes. El hecho de que Pablo acabe por extender sus consideraciones sobre los derechos incluso a las comidas privadas con invitados (10,23-30), y por tanto a todo el abanico de amistades y relaciones fuera del círculo de la comunidad, muestra lo vivamente que sentía el problema de los puntos de contacto con las estructuras sociales y lo mucho que le interesaba señalar la manera de que las fricciones resultantes se pudieran sostener sin daño para la iglesia.

No se trataba, pues, de una cuestión de "conocimiento" (*gnōsis*), aunque el término aparece repetidamente en el capítulo 8 (vv. 1, 7, 10, 11)[270]. Pablo, naturalmente, compartía el conocimiento de que un ídolo no era nada en el mundo y de que no hay más que un único Dios (8,4). Pero este era un conocimiento al que los participantes en los banquetes apelaban no como artículo de fe, sino más bien como un medio de justificar el ejercicio de su anterior derecho: pretendían no tanto ajustar su conducta a la fe como racionalizar un modo de actuar que les gustaba.

La respuesta de Pablo es clara. Afirma su fe (cristiana) en Dios, pero sacando de ella otras inferencias. Algunos cristianos deducían que, como los ídolos no eran "nada", tampoco lo era comer *eidōlothyta*. Pablo leía el credo de manera diferente (8,5-6). En efecto, los ídolos de los templos corintios no eran nada, incluidos los "llamados dioses y señores" del culto imperial (!)[271]. Y aunque tenían una influencia demasiado real en la so-

---

to en cuestión. Cf. Barclay, "Thessalonica and Corinth". Becker subraya las tensiones y dilemas: "¿No era un peligro para la ciudad que los cristianos despreciaran a los dioses oficiales que garantizaban el bienestar de sus habitantes? Si alguien se negaba a jurar en un contrato de negocio por dioses reconocidos, ¿podía esa persona ser considerada como una parte digna de confianza? Si una cristiana casada con un pagano dejaba de honrar a los dioses domésticos con toda la familia, ¿se le podía seguir confiando la dirección del hogar? Si una familia dejaba de responder a invitaciones para ir al templo, ¿era posible continuar durante mucho tiempo las relaciones con ella?" (*Paul*, 248).

[270] Por supuesto, los proponentes de la hipótesis gnóstica han presentado la mención de *gnosis* como prueba de que ellos estaban en lo cierto; véase *supra*, n. 213.

[271] Véase *supra*, n. 166. El balance de 8,5a y b capta bien la ambivalencia que probablemente experimentaba Pablo al reconocer la realidad que encontraba a diario en ciudades como Corinto y Éfeso, especialmente la realidad del culto imperial, y cómo esta determinaba en tan gran medida las maniobras políticas y el contexto social.

ciedad de Corinto, el credo judío/cristiano sostenía que el único Dios digno de adoración sin reservas era Dios, el Padre, la fuente de todas las cosas, y que el único Señor digno de total obediencia era el Señor Jesús, el agente del poder creador de Dios[272]. El corolario implícito en 8,7-13 es que la obediencia a este Señor debía al menos poner en cuestión toda conducta que supusiera algún grado de reconocimiento de lo afirmado sobre los otros (llamados) dioses y señores.

La respuesta más explícita es que la conducta de los creyentes en Jesucristo debe estar influida, si no determinada, por cómo afecta a otros creyentes (8,7-13). En cuanto a la cuestión principal, la de los derechos, Pablo recomienda que el amor prevalezca siempre sobre ellos (8,1): el amor a Dios (8,3) y el amor al prójimo, es decir, el debido sentimiento de responsabilidad con respecto a otros creyentes[273]. El hecho era que algunos miembros de la iglesia corintia consideraban el comer *eidōlothyta* como una traición a su fe, como un tóxico mortal y una influencia corrosiva

---

[272] Aquí es notable el modo en que Pablo amplía (si esta es la mejor palabra) la *Shemá* ("El Señor es nuestro Dios, el Señor es uno") para incluir a Cristo: "para nosotros no hay más que un solo Dios, el Padre... y un solo Señor, Jesucristo". Generalmente se reconoce que Pablo habla aquí de Cristo con el lenguaje empleado en la tradición sapiencial para referirse a la mediación divina, particularmente a la divina Sabiduría (Prov 3,19; 8,22-31; Sab 8,4-6; Filón, *Det.*, 54; *Heres,* 199); véase mi *Christology,* cap. 6; también *Theology of Paul,* 272-275 (con bibliografía); R. Cox, *By the Same Word: Creation and Salvation in Hellenistic Judaism and Early Christianity* (BZNW 145; Berlín: De Gruyter, 2007), 141-161; y *supra,* § 29.7d. Fee muestra enérgicamente su disconformidad con ese consenso (*Pauline Christology,* 595-619), pero 1) se desentiende casi por completo de los pasajes paralelos (Jn 1,1-18; Heb 1,1-3), donde son más explícitos los ecos de lenguaje sapiencial, que indican que esta línea de reflexión estaba bien establecida en el cristianismo primitivo; 2) hace una discutible diferenciación entre la Sabiduría personificada y la sabiduría como atributo divino, y 3) pone en duda que Pablo conociese siquiera la Sabiduría de Salomón, pese a enumerar "alusiones" (¡paulinas!) a esta obra, familiares para todos los estudiosos de Pablo desde hace más de un siglo. La suya es una exégesis que cuestionaría si la utilización de la frase "to be or not to be" puede ser considerada una alusión a palabras de Hamlet. Más razonable es la conclusión de W. L. Knox, *St. Paul and the Church of the Gentiles* (Cambridge: Cambridge University, 1939, 1961): "La Sabiduría divina, el modelo y agente de la creación, y la Mente divina que impregna el cosmos, fue identificada con Jesús no por una cuestión de exposición midrásica que podía ser empleada y luego dejada a un lado, sino como una verdad eterna en la esfera de la metafísica... fuera [Pablo] consciente de ello o no, estaba haciendo una teología tan avanzada como para conectar a la Iglesia con el futuro Concilio de Nicea" (178).

[273] Theissen resume las expectativas de Pablo respecto a los miembros de alta posición de la comunidad como "patriarcalismo del amor" (*Social Setting,* 107-110). Esta designación puede aplicarse aquí, pero no en otros pasajes, donde la censura de Pablo a esos miembros es demasiado severa; véase Horrell, *Social Ethos,* cap. 4.

(8,7)[274]. Sucedía también que esos creyentes, viendo que quienes tenían un mejor conocimiento sobre la cuestión comían *eidōlothyta* en uno de los templos corintios (8,10), podían decidirse a hacer lo mismo, actuando en contradicción con su conciencia[275]. Ello ocasionaría la destrucción de su fe y de su relación con Cristo (8,11), y los llevaría a una extremada angustia (8,12)[276]. Obrar, pues, en perjuicio de la fe y la paz espiritual de unos hermanos por los que Cristo había muerto era una desconsideración hacia Cristo mismo. Si se trataba simplemente de una cuestión de derechos, si lo que estaba en juego era la *exousia* a participar en esas comidas o banquetes (8,9), los hermanos con mejor conocimiento debían renunciar a ese derecho por el bien de los otros creyentes, pensando: "Si un alimento puede ser ocasión de tropiezo para mi hermano, nunca comeré carne para que mi hermano no tropiece" (8,13).

A modo de ejemplo de que la conducta del cristiano debía expresarse como libertad para *renunciar* a derechos y no solo para *reivindicarlos,* Pablo expone su propio caso: como apóstol le corresponden derechos, de los que, sin embargo, no hace uso (capítulo 9)[277]. Entre ellos está, sobre todo, el de recurrir a sus convertidos y a aquellos a los que enseña, en busca de apoyo económico con el que mantenerse él y la mujer que él podría llevar (9,4-6)[278]. Construye su argumento sobre obvios ejemplos de personas a las que correspondería beneficiarse de su propio trabajo (9,7); sobre una disposición en el mismo sentido recogida en la Escritura (9,8-12)[279]; sobre el precedente del servicio sacerdotal (9,13)[280] y, finalmente, sobre un man-

---

[274] Pablo los califica reiteradamente de "débiles" (8,7.9-12; 9,22). El término implica una perspectiva "fuerte", que ve esos escrúpulos como una debilidad en la fe (cf. Rom 14,1-2; 15,1). Pero lo importante es que el reconocimiento del sentir de los "débiles" debía condicionar la conducta de los "fuertes".

[275] La "conciencia" (*syneidēsis*) es en todo esto un factor primordial para Pablo (1 Cor 8,7.10.12; 10,25.27-29); sobre el concepto de "conciencia" y la experiencia de ella, así como para bibliografía relacionada con la cuestión, véase *Theology of Paul,* 54-55 n. 16.

[276] Obviamente, Pablo entiende que los de conciencia más débil se causan daño *actuando* contra su conciencia, no simplemente *viendo* cómo otros hacen lo que ellos desaprueban.

[277] La autodefensa del cap. 9 no dejaba de venir a cuento, puesto que Pablo había sido criticado precisamente a este respecto por no afirmar su derecho apostólico (9,3). Lüdemann ve un ulterior caso de ataque a Pablo en relación con su apostolado (*Opposition,* 65-72).

[278] El contexto deja claro que la cuestión no era simplemente el derecho a casarse o ir acompañado por una mujer, sino sobre todo el de recibir apoyo económico para ambos, no solo para él.

[279] 1 Cor 9,9 cita Dt 25,4, pero, si 9,10 cita un texto, su fuente es desconocida.

[280] El derecho del sacerdote a comer carne de los sacrificios (Nm 18,8.31; Dt 18,1-3) sería un precedente adecuado en las circunstancias.

damiento explícito del Señor: "que los que predican el Evangelio vivan del Evangelio" (9,14). Pero Pablo deja claro lo importante que era para él y para Bernabé (9,6) no hacer uso de ese derecho (9,12) y mantenerse ellos mismos con el trabajo de sus manos (9,18). Supuestamente, la razón fundamental era que así evitaban verse obligados a algún rico o atrapados en una relación clientelar[281]. Y, en efecto, Pablo acaba argumentando que predicar el Evangelio era una prioridad tan importante para él que debía sustraerse a *todo* aquello –por ejemplo, una atadura social como la relación patrón-cliente– que pudiera estorbar el desempeño de esa responsabilidad o entrar en conflicto con ella (9,16-18).

Este principio hacía libre a Pablo de modelar sus procedimientos y tácticas conforme a los diferentes contextos sociales en los que actuaba y según los grupos a los que se dirigía, libre de hacerse "todo a todos" (9,22)[282]. Era la libertad de vivir como judío (9,20) o como no judío (9,21)[283] cuando lo considerase apropiado, o (en caso de *eidōlothyta*) la libertad de conducirse teniendo en cuenta los escrúpulos de otros (9,22)[284]. Una consideración final es que la utilización de esa libertad de renunciar a derechos legítimos constituye también un ejercicio de autocontrol (9,25) valioso y además necesario, para que la falta de moderación no sea impedimento para completar el proceso de salvación personal (9,26-27).

En el capítulo 10 vuelve Pablo a la cuestión planteada por los corintios acerca de la *eidōlothyta.* Quienes quisieran ejercer su derecho como creyentes a participar en banquetes oficiales y religiosos, pese a la inmora-

---

[281] Véase *supra,* § 30.5d. P. Marshall, *Enmity in Corinth: Social Conventions in Paul's Relations with the Corinthians* (WUNT 2.23; Tubinga: Mohr Siebeck, 1987), analiza la situación contemplada en el cap. 9, y lo hace desde la perspectiva de las convenciones que gobernaban la amistad: la aceptación de regalos establece amistad; el rechazo de regalos crea enemistad (resumen en 396-398). Opina que el rechazo por Pablo de ayuda ofrecida por los corintios, cuando la había aceptado de los filipenses, "supuso un insulto y una deshonra para ellos, por tratarlo él como inferiores y mostrar que no los amaba" (246). Similarmente Murphy-O'Connor, *Paul,* 305-307.

[282] Es importante no considerar 9,19-23 como una declaración autónoma de táctica misionera; su papel y alcance están determinados por la función de ilustrar y apoyar el argumento de Pablo sobre derechos y libertad, no reivindicarlos. Pablo tenía con respecto a la Ley derechos y obligaciones, que él no niega (9,21), pero aquí lo que le interesa destacar sobre todo es la libertad para la mayor prioridad y obligación de predicar el Evangelio al mayor número de personas posible (9,19.22b-23).

[283] Véase *supra,* § 29.2b.

[284] La frase "me he hecho débil con los débiles" no la equilibra Pablo con otra ("con los fuertes me he hecho fuerte"), como en 9,20-21, porque es precisamente la libertad (o el derecho) de participar en banquetes relacionados con ídolos, pasando por alto los escrúpulos de otros, aquello a lo que él se opone en 8,7-13.

lidad que solía estar presente en esas ocasiones, debían tener en mente el ejemplo de los israelitas, sus antepasados espirituales, en el desierto (10,1). También ellos habían experimentado algo similar a ser bautizado en Cristo (10,2); también ellos habían probado algo similar al pan y la copa de la mesa del Señor (10,3-4). Sin embargo, murieron en el desierto (sin llegar a la meta de la tierra prometida) (10,5). ¿Por qué? Porque desearon lo malo: practicaron la idolatría; comieron y bebieron como parte de su fiesta en honor del becerro de oro (Éx 32,6); incurrieron en inmoralidad sexual[285], y como resultado murieron veintitrés mil de ellos en un solo día (10,6-8). El aviso para los que participaban en los banquetes y fiestas de Corinto no podía ser más claro (10,9-13)[286].

Pablo no duda en presentar la cuestión de manera radical: su heredada antipatía a la idolatría seguía siendo muy intensa (10,14). No era posible apreciar el significado pleno de la comida compartida de los cristianos –como un compartir la sangre y el cuerpo de Cristo mismo (10,16-17)– sin sacar la inevitable conclusión de que participar de la mesa del Señor era absolutamente incompatible con asistir a un banquete dedicado a un ídolo (10,21)[287]. No es que un ídolo sea algo en sí (10,19), pero la Escritura nos advierte de que las fuerzas malignas están detrás de los ídolos (10,20)[288], y no es posible ceder a esas fuerzas sin provocar los "celos" (*zēlos*) del Señor, que destruyó a los israelitas (10,22). Lo que en 8,7-13 era un simple desaconsejar la asistencia a las comidas del templo en consideración al "hermano más débil" se convierte aquí en un rechazo categórico de toda actitud de compromiso: en el caso de la idolatría no cabe optar a la vez por el fuero y el huevo[289].

Tras dar esa clara y severa instrucción, Pablo la matiza indicando que él tenía en mente solo los banquetes y fiestas formales de los varios cul-

---

[285] Sobre las connotaciones evidentemente deliberadas de "se levantó a divertirse" (10,7, citando Éx 32,6), véase Thiselton, *1 Corinthians*, 734-735.

[286] Una vez más, conviene señalar que Pablo no centra su crítica en alguna idea errónea del bautismo y de la Cena del Señor, sino en la conducta de los corintios, que él considera totalmente inadecuada en personas que han experimentado esas realidades espirituales; véase *supra*, en n. 212 (sobre 1,17), e *infra*, n. 379 (sobre 15,29); Chester, *Conversion*, 342.

[287] Sobre invitaciones a "participar del banquete del Señor Serapis", véase *supra*, § 30 n. 78.

[288] Dt 32,17; 1 Cor 10,20-21 es la única ocasión en la que Pablo habla de demonios (aunque cf. 1 Tim 4,1).

[289] Como hace ver Gooch, habría sido imposible considerar las comidas en templos como puramente seculares, disociadas de los ritos religiosos por los que el templo tenía su principal razón de ser (*Dangerous Food*).

tos de la ciudad, y no la relación diaria entre creyentes y no creyentes; la combinación es similar a la que encontramos en 5,9-13[290]. Aquí, la cuestión del "derecho" (*exesti*) era más compleja (10,23); se trataba sobre todo de que no se actuara buscando el propio provecho, sino pensando en el efecto (beneficioso o no) que la actuación podía producir en el otro (10,24). Pablo prevé una situación en la que un creyente es invitado a comer[291]. No se le pasa por la cabeza que el creyente deba rechazar la invitación simplemente porque el que invita no es miembro de la iglesia. Si en la comida se sirve carne, contingencia sumamente probable, cabe la posibilidad de que la carne suministrada al mercado proceda de algún templo, pero no necesariamente ha de ser así, puesto que hay otras fuentes de abastecimiento[292]. El consejo de Pablo es que el creyente acepte ese plato sin poner reparos; después de todo, del Señor es la tierra y cuanto contiene (Sal 24,1) (10,25-27). Solo si alguien afirma que la carne procede de un templo debe el creyente rechazar el plato. Una vez más, no tanto por él mismo como por el efecto que su consumo de *eidōlothyta* podría tener en el otro (10,28-29). Evidentemente, Pablo se siente incómodo con lo que dice; no había una respuesta que todos pudieran aceptar sin más, y él no es hombre que someta su conciencia a una ajena (10,29-30). Pero al menos, aunque su aplicación pueda dar lugar a dudas, los principios son claros:

---

[290] Es importante notar que 10,23–11,1 no es un simple "cabo suelto" (Fee, *1 Corinthians,* 476), ni "una idea tardía conciliatoria que resume su argumento" (Horsley, "1 Corinthians", 233), sino una disposición por la que Pablo permitía a los convertidos corintios mantener relaciones sociales con paganos, no obstante la prohibición de asistir a banquetes en recintos de templos. Véase *Theology of Paul,* 702-704.

[291] Contra la opinión de Horrell, *Social Ethos,* 146, la situación contemplada debe de ser la de una invitación a comer en casa de alguien, puesto que la carne servida en un templo habría procedido indudablemente de los sacrificios, y Pablo se oponía frontalmente a su consumo; véase *Theology of Paul,* 702-704.

[292] J. J. Meggitt, "Meat Consumption and Social Conflict in Corinth": *JTS* 45 (1994) 137-141, señala la mala calidad que debía de tener la carne servida al público en figones (*popinae* o *ganeae*), tabernas (*tabernae* o *cauponae*) y establecimientos similares (véase también *Poverty,* 109-112). D.-A. Koch, "'Alles, was *en makellō* verkauft wird, esst...'. Die *macella* von Pompeji, Gerasa und Korinth und ihre Bedeutung für die Auslegung von 1 Kor 10,25": *ZNW* 90 (1999) 194-291, concluye que la carne que se vendía en el típico *macellum* podía proceder o no de los sacrificios cultuales. Ya he mencionado la idea de Winter (*supra,* en n. 169) de que otro factor podría ser que en Corinto se había tomado anteriormente la medida de proveer el mercado, con vistas a la comunidad judía, de carne *kosher* y otros alimentos, y que, como medida contra los judíos, la provisión de esa carne había sido retirada oficialmente de la venta, privando así a los cristianos de carne no ofrecida a los ídolos (*Corinth,* 293-295, 297-301). Véase asimismo D. W. Gill, "The Meat-Market at Corinth (1 Corinthians 10:25)": *TynB* 43 (1992) 389-393.

- La idolatría debe ser evitada con la mayor firmeza[293].
- El compromiso contraído con Jesús como Señor (en el bautismo) es el de una lealtad que, a diferencia de otras devociones, es exclusiva: no permite lealtades múltiples (asistir a comidas en honor de otros dioses); participar de la mesa del Señor constituye un marcador de identidad y de límites[294].
- Puesto que un ídolo no es nada y "la tierra es del Señor" (10,26), se puede comer *eidōlothyta,* no teniendo conocimiento de que lo sea, ni habiendo daño para la fe de otros creyentes o para las relaciones con ellos[295]; la conciencia de un creyente no es normativa para la conciencia de otro.
- Lo que Pablo juzga inaceptable es participar de *eidōlothyta* de manera *consciente,* a sabiendas de que puede representar un obstáculo para alguien que intente acercarse a la fe o ser causa de tropiezo para un hermano.
- Más determinante que "mi derecho" debe ser "lo que construye" (la comunidad) (8,1.10; 10,23)[296]; el amor al hermano ha de tener prioridad en esas consideraciones (8,1; 10,24)[297].
- Al decidir sobre la validez de una actuación suya en asuntos polémicos, un factor crítico para Pablo es si puede dar gracias por lo realizado (10,30), si lo ha hecho "por la gloria de Dios" (10,30).
- Similarmente, de importancia fundamental para Pablo es si lo ha hecho consciente de sus efectos en otros (incluida la impresión causada) y por el bien de ellos, o si ha actuado buscando simplemente el propio beneficio o gloria (10,32-33).

También aquí Pablo es ejemplo –algo que él no duda en afirmar (11,1)– de cómo deben proceder los cristianos en cuestiones conflictivas y de cuáles deben ser sus prioridades en sus relaciones mutuas.

---

[293] Aquí es importante subrayar de nuevo que Pablo no abandonó la tradicional hostilidad de Israel a la idolatría (véase mi *Theology of Paul,* 702-704).

[294] Meeks, *Urban Christians,* 159-160.

[295] Hay que indicar que el consejo de Pablo en 10,25, y en una cuestión tan ligada a la identidad de algunos creyentes, viene a ser de hecho: "¡Nada de preguntas, nada de explicaciones!".

[296] Véase *infra,* nn. 360, 361.

[297] Para una crítica de la famosa expresión con la que Theissen resume el consejo de Pablo como "patriarcalismo del amor", véase Horrell, *Social Ethos,* especialmente cap. 4; Jewett, *Romans,* 65-69.

f. La tensión entre familia e Iglesia (1 Cor 11,2-16)

A partir de 11,2, Pablo pasa de considerar los límites cambiantes y conflictos entre culturas a ocuparse de las tensiones dentro de la iglesia de Corinto, perceptibles en sus reuniones. Esto no significa en absoluto que Pablo o los creyentes corintios hubiesen vuelto la espalda al resto de la sociedad para atender exclusivamente a sus propios problemas. Al fin y al cabo, estos estaban causados en parte por valores y prioridades que habían gobernado el anterior proceder y estilo de vida de muchos creyentes, algunos de los cuales los consideraban todavía apropiados para la vida comunitaria de la nueva asociación. Y a lo largo de 1 Corintios se muestra Pablo muy consciente de la impresión adversa o negativa que la conducta de los cristianos dentro de sus encuentros podía producir en sus vecinos, con consecuencias para la reputación de la Iglesia y su difusión del Evangelio.

Es notable que, al hacer esta transición, Pablo se abstenga de aludir a la carta enviada por los corintios, a la cual no se referirá hasta el capítulo siguiente (12,1). La inferencia más apropiada podría ser que la información a la que responde la había recibido de palabra, probablemente de Estéfanas y sus compañeros. Dicho de otro modo: como en los caps. 1–10, Pablo parece querer ocuparse primero de las noticias que le habían llegado oralmente acerca del comportamiento de los corintios en el culto y en sus comidas compartidas (capítulo 11), antes de volver formalmente a la cuestión planteada por ellos mismos (caps. 12–14). En este caso, la inferencia podría ser que los creyentes corintios veían con mejores ojos que Pablo la conducta referida en el capítulo 11, y que él, situando sus consideraciones sobre esa conducta antes que las respuestas a las cuestiones que los corintios le habían planteado (caps. 12–14), estaba reprendiéndolos de hecho por esa despreocupación.

La tensión expuesta en 11,2-16 (y probablemente en 14,33b-36) provenía del hecho de reunirse los creyentes en casas particulares: *la circunstancia de que un mismo espacio sirviera de hogar familiar y de lugar de encuentro de la iglesia era fuente de malestar*[298]. El problema surgió porque el arraigado patriarcalismo de la sociedad antigua se manifestaba especialmente en la familia. Dentro de ella, considerada la unidad básica de la sociedad, lo decisivo era la *patria potestas,* el poder absoluto del *paterfamilias* sobre los otros

[298] La pista me la proporcionó mi colega S. C. Barton, "Paul's Sense of Place: An Anthropological Approach to Community Formation in Corinth": *NTS* 32 (1986) 225-246; véase mi *1 Corinthians,* 75.

miembros del grupo familiar[299]. Las mujeres solteras y viudas podían tener en la práctica un considerable grado de independencia, pero, aun así, no dejaban de estar legalmente bajo la tutela del varón jefe de la familia. Las esposas, en cambio, no tenían más opción que permanecer dependientes y sumisas[300]. Por eso, cuando esposas o mujeres de familia empezaron a tomar parte activa y prominente en el culto –pero no en un lugar dedicado a él fuera de la casa, sino en el mismo hogar, tan claramente marcado por el dominio del varón–, las tensiones tenían que surgir de manera casi inevitable.

Eso es lo que debía de haber sucedido en Corinto. Al parecer, había mujeres que profetizaban y oraban (en voz alta) en medio de la congregación, actuando de modos que podían ser considerados inapropiados en una casa. La cuestión fue provocada porque las mujeres estaban orando y profetizando con la cabeza descubierta. Esto es interpretado para indicar que el problema era que las mujeres oraban en éxtasis desinhibido, con el pelo suelto y alborotado, de forma muy parecida a las devotas de Dioniso[301]. Y dado que Pablo habla del culto de los corintios en los caps. 12–14[302], eso debió de ser un factor contributivo; aunque de haber sido lo que principalmente inquietaba al apóstol, seguramente habría terminado de tratarlo a fondo en el capítulo 14, dedicado como está a los problemas en las asambleas corintias.

La respuesta de Pablo, sin embargo, indica que había (otros) dos aspectos que le preocupaban más. Uno eran las implicaciones de la conducta de las mujeres para la jerarquía masculina. Es muy revelador que Pablo introduzca el tema sin indicar el problema o asunto abordado (como en 5,1, 6,1 y 8,1). Lo que hace es comenzar señalando cuál es la debida relación hombre-mujer o, quizá más exactamente, marido-mujer[303]: el *anēr* es cabeza (*kephalē*)[304] de la *gynē* (11,3); el *anēr* es la imagen y reflejo de Dios,

[299] Véase *OCD*³, 1122-1123. Había variaciones en griegas y judías, pero la realidad básica en el mundo mediterráneo es que la familia era esencialmente una institución patriarcal. Meggitt advierte con razón contra las exageraciones con respecto a lo que la *patria potestas* era en la práctica.

[300] La exhortación a las esposas "sed sumisas (*hypotassesthe*) a vuestros maridos" (Col 3,18; Ef 5,24) simplemente se ajustaba a las costumbres de la época; para detalles, véase mi *Colossians and Philemon*, 247.

[301] Véase particularmente Fiorenza, *In Memory of Her*, 227; también mi *1 Corinthians*, 72-74. Pero véase asimismo C. H. Cosgrove, "A Woman's Unbound Hair in the Greco-Roman World": *JBL* 124 (2005) 675-692.

[302] Especialmente 1 Cor 12,2; 14,12.23.

[303] La cuestión da fácilmente lugar a confusión, ya que *anēr* puede significar tanto "hombre" como "marido", y *gynē* tanto "mujer" como "esposa".

[304] Sobre la ambigüedad de *kephalē*, "cabeza" o "fuente", véase el estudio completo de Thiselton, *1 Corinthians*, 812-23.

mientras que la *gynē* es reflejo del *anēr* (11,7). En todo esto, Pablo recurre al (segundo) relato de la creación (Gn 2): la mujer viene del hombre (2,22); fue creada a causa del hombre (2,18). Como el hombre y la mujer de Gn 2 proporcionan el modelo de la unión conyugal (2,24), Pablo está hablando concretamente de marido y mujer. Utiliza, en otras palabras, la teología del orden creado para apoyar la convención social de la *patria potestas* como todavía determinante con respecto al comportamiento que las mujeres/esposas deben observar en la iglesia doméstica. Las matizaciones que hace en 11,11-12 tienden hacia una relación más equilibrada "en el Señor", pero no cuestionan los principios fundamentales a los que se hace referencia en 11,3.7.

Es probable que la breve vuelta al asunto en 14,33b-36 parta de la misma premisa[305]. Porque lo que Pablo debía de tener en mente era una situación en la que las mujeres estaban participando en la valoración de las declaraciones proféticas a que él se refiere en 14,29. Con tono un tanto condescendiente admite que la intención de ellas puede ser "aprender algo", pero el detalle revelador es la recomendación de que "pregunten a sus propios maridos en casa" (14,35). Dicho de otro modo, no se debía confundir la iglesia con el hogar: no estaba bien que, así como un profeta podía someter a examen la profecía de otro, la mujer se tomase la libertad de preguntar a su marido en público[306]. La esposa debía mostrarse "sumisa" (*hypotassesthai,* de nuevo esta palabra) a su marido, y, como en 11,3-7, Pablo apela a la Torá para apoyar su prescripción (14,34)[307]. En suma, aunque él reconoce que "en el Señor" no hay diferencia de categoría entre hombre y mujer (Gál 3,28), se refrena de poner en cuestión la estructura básica de la autoridad familiar.

Que Pablo tenía muy en cuenta la impresión que sus iglesias podían causar entre el público en general se percibe por su segunda consideración de 11,2-16. Era su convicción que un hombre no debía tener cubierta la cabeza mientras oraba o profetizaba (11,4)[308], en razón de que, por ser el

---

[305] Muchos especialistas ven 1 Cor 14,34-35/36 como una interpolación (cf., por ejemplo, Horrell, *Social Ethos,* 184-195; Murphy-O'Connor, *Paul,* 290; Lohse, *Paulus,* 136); véase mi *Theology of Paul,* 589, y más bibliografía en Thiselton, *1 Corinthians,* 1150.

[306] Véase en especial Fiorenza, *In Memory of Her,* 230-233; Witherington, *Women in the Earliest Churches,* 90-104; Thiselton, *1 Corinthians,* 1158-1160, con más bibliografía, pero véase también Beattie, *Women and Marriage,* 56-58.

[307] Aunque no se indica ningún pasaje en particular, presumiblemente la referencia es a Gn 3,16, como por lo demás suele ser interpretada en círculos judíos.

[308] R. E. Oster, "Use, Misuse and Neglect of Archaeological Evidence in Some Modern Works on 1 Corinthians": *ZNW* 83 (1992) 52-73, encuentra indicios ar-

hombre imagen y reflejo de *Dios*, no debía ocultarla (11,7). En cambio, era inapropiado que la mujer[309], como reflejo del *hombre*, no se cubriera la cabeza en el culto a *Dios*[310]. Pero ese argumento teológico no era la consideración de más peso. Esto es indicado por el lenguaje de "vergüenza" y "honor", prominente en 11,2-16 y 14,33b-36[311], y por el recurso de Pablo a hablar de lo que es "apropiado" y conforme a la "naturaleza" (11,13.14)[312]. La apelación es a alguna convención de entonces, según la cual era "vergonzoso" que un hombre orase o profetizase con la cabeza cubierta y que una mujer hiciera eso mismo con la cabeza descubierta, o rapada o afeitada (11,4-6)[313]. También era vergonzoso que la mujer hablase en la iglesia doméstica, de la que presumiblemente su marido era un miembro importante (14,35). De hecho, Pablo estaba apelando a lo que se consideraba mayoritariamente aceptable en aquella sociedad dominada por considera-

---

queológicos manifiestos de que en el culto romano los hombres no solían cubrirse la cabeza (67-69), por lo cual no es clara la base de la declaración de Pablo.

[309] Por el lenguaje empleado se puede deducir que Pablo pensaba que las mujeres debían cubrirse con un velo u otra prenda similar, y no simplemente evitar ir rapadas; véase P. T. Massey, "The Meaning of *katakalyptōy kata kephalēs echōn*, in 1 Corinthians 11.2-16": *NTS* (2007) 502-523.

[310] Como explica M. D. Hooker, "Authority on Her Head: An Examination of 1 Corinthians 11,10", en *From Adam to Christ: Essays on Paul* (Cambridge: Cambridge University, 1990), 113-120, el velo constituía para la mujer su "autoridad" (*exousia*) para orar a Dios por derecho propio, aun siendo ella el reflejo del *hombre;* véase *Theology of Paul*, 589-590; cf. Beattie, *Women and Marriage*, 47-51. Winter sugiere que la desconcertante mención de "los *angeloi*" de 11,10 no debe entenderse como una referencia a los "ángeles" (en alusión a Gn 6,1-4), sino a "mensajeros", es decir, a agentes dedicados a reunir, para quienes los habían enviado (las autoridades civiles), información sobre lo que se decía en aquellas extrañas "reuniones" (*Corinth*, 136-138). Véanse también las consideraciones de Witherington, *Women in the Earliest Churches*, 78-80; C. S. Keener, *Paul, Women and Wives: Marriage and Women's Ministry in the Letters of Paul* (Peabody: Hendrickson, 1992), cap. 1.

[311] *Aischros*, "vergonzoso" (solo en 11,6 y 14,35 en las versiones indiscutiblemente paulinas); *kataischynō*, "deshonrar, poner en vergüenza" (11,4.5; verbo utilizado por Pablo siete veces en otros pasajes); *atimia*, "deshonor, vergüenza" (11,14); *prepon*, "adecuado, conveniente, apropiado" (11,13).

[312] Vivir en armonía con el orden natural era especialmente un ideal estoico, pero aquí parece referirse Pablo, más en general, a la realidad de la vida, a "cómo son las cosas" (Thiselton, *1 Corinthians*, 844-846).

[313] No hay que pasar por alto las connotaciones sexuales: "Que, en una sociedad romana, una mujer casada apareciera en público con la cabeza descubierta era como si estuviera enviando señales de disponibilidad sexual o, al menos, de desinterés por su reputación" (Thiselton, *1 Corinthians*, 5, citando a A. Rouselle, "Body Politics in Ancient Rome", en G. Duby / M. Perot (eds.), *A History of Women in the West I: From Ancient Goddesses to Christian Saints* [Cambridge: Harvard University, 1992], 296-337, y Martin, *Corinthian Body*, 229-249, quien señala que una parte de la boda en la Grecia clásica era la retirada del velo de la novia [233-234]).

ciones de honor/vergüenza[314]. Esto se ve sobre todo en 11,13-15, donde él basa su argumento en lo que todos conocían como "apropiado" y en lo que "por naturaleza" ("por supuesto") era una "vergüenza" para cualquiera.

La apelación a lo que era aceptable para la mayoría de los creyentes corintios indica lo poco que Pablo consideraba la nueva realidad social de la iglesia como una amenaza para las convenciones establecidas en la familia y la sociedad en general. Naturalmente, su principal preocupación sería la impresión que sus iglesias podían producir en sociedades tan aferradas a esas convenciones y valores. Si en otras cuestiones (caps. 1–7) muestra una abierta oposición, aquí parece compartir en medida suficiente la actitud de los corintios para no cuestionarla de manera radical[315]. Tan solo la matización "en el Señor" (11,11) representa una reserva expresa, si bien mediante su abrupta renuncia a hacer más consideraciones sobre la cuestión (11,16) podría indicar tácitamente cierta incomodidad con el consejo que él mismo estaba dando[316]. Este no es el Pablo que, en anteriores capítulos, ofreció un modelo de instrucción teológica, de firmes prioridades éticas y de sensibilidad pastoral.

g. Tensiones entre ricos y pobres (1 Cor 11,17-34)

A la vez que introduce los dos asuntos tratados en el capítulo 11, Pablo da a entender que tuvo conocimiento de ellos del mismo modo (presumiblemente también mediante información oral procedente de Estéfanas y los otros mensajeros de Corinto)[317]. Mientras que en el primer caso comienza Pablo elogiando a los corintios por haber mantenido las tradiciones que él les enseñó ("Os alabo" [11,2]), inicia sus consideraciones sobre el otro asunto haciendo lo opuesto: "No os alabo". Evidentemente, el buen orden al orar y profetizar en el culto no era una cuestión tan espinosa; quizá solo uno o dos de los miembros se habían mostrado irritados o turbulentos (¿de ahí ese *tis*, "alguien", de 11,16?). Pero la conducta en la comida colectiva era otra cosa (11,17-22). Aquí, lo que estaba en juego no

[314] Malina, *New Testament World*, cap. 2.

[315] A veces se sugiere que, por razones similares, Pablo eliminó la frase "[ya no hay] ni hombre ni mujer" al repetir el pensamiento de Gál 3,28 en 1 Cor 12,13 (cf., por ejemplo, Horrell, *Social Ethos*, 86).

[316] "El comentario final hay que entenderlo más bien como un nervioso o incluso malhumorado intento de evitar toda ulterior discusión sobre el asunto" (*Theology of Paul*, 588), como, significativamente, quizá también 14,35-36.

[317] Winter, *Corinth*, 159-163, entiende que 11,18 se debe traducir como "creo cierta noticia" en vez de como "lo creo en su mayor parte" (BDAG, 633).

era doctrina divergente o influencia teológica de otros cultos, como sugirieron los primeros investigadores de la historia de las religiones, sino la estratificación social de la iglesia corintia y la idea de algunos (los socialmente seguros y acomodados) de que la asociación de Jesucristo debía de servir para el goce lo mismo que otras asociaciones[318].

A juzgar por lo que dice Pablo, la reunión de los corintios para comer juntos se había convertido en ocasión de divisiones (11,18, *schismata;* 11,19, *haireseis*)[319]: estaban comportándose en "la Cena del Señor" como si fuera uno de los banquetes festivos típicos de otras asociaciones. En la medida en que el dueño de la casa proporcionaba parte de la comida o bebida que se consumía, podemos imaginárnoslo con sus iguales en la escala social reclinados en el triclinio, mientras que los restantes ocupaban bancos en el atrio. Asimismo, cabe suponer que se servía comida y bebida de calidad diferente, en correspondencia con la categoría social de los comensales[320]. Alternativamente, o también, en la medida en que la cena era una comida *eranos,* para la que los participantes hacían sus aportaciones, había más posibilidades de que surgieran las divisiones que tanto deploraba Pablo. Porque cada uno se comportaba como si la cena fuera suya, y algunos se embriagaban, mientras que otros pasaban hambre (11,21)[321]. A juzgar por 11,33, se diría que algunos, acaso los de posición más desahogada, cuya contribución sería sustancial, llegaban antes de hora (o pronto) y se ponían ya a comer[322]. Pero otros, presumiblemente esclavos y libertos que habían tenido que cumplir alguna obligación con sus patronos, se presentaban tarde y, como además su aportación sería mucho menor (tanto

[318] También aquí fue Theissen quien primero observó que los problemas eran de integración social (*Social Setting,* cap. 4). Winter sugiere que Corinto sufría escasez de trigo cuando Pablo escribió: "Algunos cristianos no parecen haber hecho en la cena ningún intento de compartir con los pobres durante esta carestía de trigo" (*Corinth,* 157).

[319] *Hairesis* era el término utilizado por Josefo para designar las diferentes "sectas" del judaísmo del Segundo Templo; también se aplica en Hechos a la "secta" de los nazarenos; véase *supra,* § 20.1(15). Pablo lo emplea solamente una vez fuera de aquí (en Gál 5,20), como un peligro al que implícitamente se enfrentaban los creyentes corintios.

[320] Véanse los pasajes de Plinio, *Ep.,* 2.6; Juvenal, *Sát.,* 5.80-91; Marcial, *Epigramas* 3.60 y 4.85, citados por Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth,* 159-160, y resumidos en Adams / Horrell, *Christianity at Corinth,* 134-135. Véase también Lampe, "Eucharist" (*supra,* § 30 n. 237); Thiselton, *1 Corinthians,* 860-862.

[321] Véase *supra,* § 30, en n. 232.

[322] Winter opina que el verbo *prolambanō* en 11,21, que suele entenderse en el sentido de hacer algo antes del tiempo usual (BDAG, 872), debe ser traducido preferiblemente como "devorar": "durante la cena cada uno 'tomaba' o 'devoraba' su propia comida" (*Corinth,* 144-151).

en calidad como en cantidad), debían hacer "festín" de las sobras y de su exigua contribución.

Comoquiera que fuese, parece imposible evitar la inferencia de que la desigualdad social, cierta tendencia a la división y la falta de preocupación –quizá incluso desdén– hacia los miembros más pobres de la iglesia por parte de los más acomodados estaban en la raíz de los problemas abordados en la carta. La respuesta de Pablo fue incisiva:

- No podía alabar (*epaineō*) esa conducta; para los que daban mucha importancia a los cumplidos y elogios[323], esto equivalía a una dura amonestación[324].
- La Cena del Señor no era simplemente una ocasión para saciar el hambre; esa necesidad debían satisfacerla en sus propias casas (11,22.34).
- Cuando los creyentes se reunían para comer, debían esperarse unos a otros (*ekdechesthe*) (11,33)[325], a fin de que compartieran, como si fueran uno solo, la Cena del Señor.
- Tal como obraban ahora, "estaban humillando (*kataischynete*) a los que no tenían nada" (*tous me echontas*, los pobres)[326], y en la Iglesia se debería honrar a los pobres tanto como a los ricos, en vez de avergonzarlos (11,22).
- Su comportamiento suponía un desprecio a la iglesia de Dios (11,22). La incapacidad para reconocer que la asamblea reunida como un todo era el cuerpo de Cristo, lo mismo que el pan bende-

---

[323] Véase LSJ, 603; H. Preisker, *TDNT* 2.586-587; P. Arzt-Grabner *et al.*, *1 Korinther* (PKNT 2; Gotinga: Vandenhoeck / Ruprecht, 2006), 169-170.

[324] No es casual que la escasa utilización de *epaineō* por Pablo se centre en el cap. 11 de 1 Corintios (vv. 2, 17, 22 [dos veces]), con la sola excepción de Rom 15,11. Chester supone que los problemas que surgían en las comidas en común se debían a piques por cuestiones de honor y prioridad entre personas relevantes (*Conversion*, 246-252).

[325] También aquí Winter aboga por una traducción inusual, en este caso de *ekdechomai;* propone que, en vez de darle el sentido de "permanecer en algún lugar o estado aguardando un acontecimiento o la llegada de alguien, con el valor, por tanto, de 'esperar, aguardar'" (BDAG, 300), se entienda *ekdechomai* como "recibir unos de otros", en el sentido de compartir comida y bebida (*Corinth*, 151-152). Pero la idea fundamental de la exhortación sigue siendo la misma.

[326] En este punto, el argumento de Meggitt de que "pobres" eran todos los cristianos corintios resulta muy forzado: "los que no tienen son... aquellos que están carentes del pan y el vino de la eucaristía" (*Poverty*, 118-122). Pero la referencia a miembros que tienen casa donde comer y beber (11,22) y la implicación de que la Cena del Señor se había convertido en ocasión de excesos (11,21) indican seguramente una tensión entre miembros de clases sociales distintas.

cido (10,16), significaba que los desconsiderados se estaban comiendo y bebiendo su propio castigo (11,29)[327].

Dos puntos merecen ulterior atención. Uno es que Pablo no duda en condenar abiertamente las divisiones y la desconsideración hacia los pobres dentro de la comunidad. Reunirse en ese espíritu podía redundar en condena en vez de bendición (11,34): "Por eso hay entre vosotros muchos débiles y enfermos, y algunos han muerto" (11,30); la santidad de compartir el cuerpo y la sangre de Cristo (10,16) no debe –o mejor, no puede– ser tratada a la ligera[328]. La esperanza de Pablo, sin embargo, era que su severo juicio, si llegaba a ser aceptado por los responsables de los problemas, constituiría una aleccionadora experiencia ("corregidos por el Señor") que daría como resultado su salvación (11,32)[329].

El otro punto es la centralidad que obviamente atribuía Pablo al cuerpo y la sangre de Cristo compartidos (10,16) como los elementos fundamentales en la comida en común que envolvían toda ella, dándole su carácter sacramental. Era el efecto unificador de la comida colectiva lo que Pablo trataba de mantener: la unión con Cristo y con los otros participantes. En eso veía el verdadero factor identificador y marcador de límites. No era tanto la comida en sí, ni tampoco el pan y el vino como tales, sino la experiencia de su participación en la comida, en el pan y el vino, en la devoción al solo Señor y en la preocupación mutua de unos por otros[330].

h. Tensiones por la diversidad de carismas (1 Cor 12–14)

Después de abordar los asuntos de los que había tenido conocimiento oral, Pablo se dedica de nuevo a responder a las cuestiones planteadas por los corintios en su carta, las que ellos denominaban *pneumatika* ("cosas es-

[327] Para una exposición más completa de la teología paulina de la Cena del Señor, véase mi *Theology of Paul*, 613-623.

[328] Véase mi *Theology of Paul*, 612-613. Chester lanza una andanada digna de consideración: "El 'sacramentalismo mágico' ha proporcionado a los estudiosos cristianos modernos un eficaz talismán con el que protegerse de la incómoda realidad de que Pablo tenía ideas sobre los sacramentos, e incluso lo demoníaco, que ellos podían encontrar desagradables y primitivas" (*Conversion*, 432).

[329] Konradt pone acertadamente de relieve el efecto beneficioso buscado con ese juicio: no se trataba de reprobar sin más, sino de introducir disciplina como medio de evitar la condenación (*Gericht und Gemeinde*, 448, análisis en 439-451); cf. los *Salmos de Salomón*. Referencias en § 33 n. 105, *infra*.

[330] Véase *supra*, § 30 n. 239.

pirituales")[331], pero que él prefería llamar *charismata* (cosas dadas libre y graciosamente, o sea, "dones")[332]. La distinción puede ser significativa, porque el primer término invitaba a centrarse en la experiencia del don, en la experiencia de la inspiración, como un fin en sí, mientras que el segundo incidía en el efecto de la inspiración, en el efecto benéfico del don en otros[333]. Se pueda o no extraer más de esta distinción, lo cierto es que resume lo esencial de la crítica que hace Pablo del culto corintio, así como su evaluación de los dones experimentados en la iglesia de Corinto.

El problema principal es señalado una vez más: Pablo recuerda a los destinatarios de la carta que cuando eran gentiles se dejaban "arrastrar hacia ídolos mudos" (12,2)[334]. Pese a las reservas de algunos estudiosos[335], lo más probable es que Pablo esté recordando aquí experiencias de éxtasis vividas por los corintios (o al menos por algunos de los prominentes) en su práctica religiosa anterior. Aunque la frase en sí ("arrastrar hacia ídolos mudos") es objeto de diferentes interpretaciones, la posterior descripción de los corintios como "ávidos de espíritus" (14,12) –probablemente, según el contexto, ansiosos de experiencias de inspiración[336]– y la advertencia de que la experiencia de "hablar en lenguas" podía dar a las personas ajenas a la comunidad la impresión de estar ante locos (*mainesthe* [14,23]), implican casi con seguridad que 12,2 alude con desaprobación a pasadas experiencias de ese tipo vividas por los corintios.

En particular, las incipientes divisiones dentro de la iglesia de Corinto se hacen evidentes en la estima por los dotados de ciertos carismas especialmente llamativos, especialmente el de hablar en lenguas. El hecho de

---

[331] Habida cuenta de que Pablo usa la forma genitiva en 12,1 (*pneumatikōn*), es concebible que la referencia sea a "personas espirituales", como en 2,13, pero su utilización explícita del neutro en 14,1, donde *pneumatika* parece resumir la consideración iniciada en 12,1, probablemente se debe considerar decisiva.

[332] 1 Cor 12,4.9.28.30.31; se trata de un término tan propio de Pablo que aparece 16 veces en el corpus paulino y solo una fuera de él en el NT (1 Pe 4,10).

[333] Véase mi anterior tratamiento del tema en *Jesus and the Spirit,* 205-209, y sobre *carisma* como efecto o expresión de la gracia (*charis*), como manifestación concreta de ella, véase también mi *Theology of Paul,* 553-554.

[334] La referencia expresa el típico desdén de los judíos hacia los ídolos, a los que descalificaban llamándolos "mudos" (G. D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* [NICNT; Grand Rapids: Eermans, 1987], 578, cita, por ejemplo, Hab 2,18-19; Sal 115,5; *3 Mac* 4,16), en contraste con el Dios vivo, así como tildaban de "idólatras" a los gentiles; muchos comentaristas prefieren para *ethnē* de 12,2 la traducción "paganos" en vez de "gentiles/naciones", puesto que, obviamente, Pablo se refiere a un estado o condición que caracterizó su pasado.

[335] Véase el útil y cuidadoso estudio de Thiselton, *1 Corinthians,* 911-916.

[336] Véase *Jesus and the Spirit,* 233-234.

que Pablo dedique prácticamente todo el capítulo 14 a argumentar, desde la perspectiva de lo que era beneficioso para la comunidad, contra lo que él consideraba una valoración excesiva de la experiencia de hablar en lenguas deja el asunto fuera de discusión. Por otro lado, se entrevé que había una especie de rivalidad entre los profetas, en la que uno trataba de expresar mejor que los demás sus profecías, y otro se esforzaba en atraer como fuera la atención de la asamblea (14,29-33a). A hacer más embarazosa la situación contribuían seguramente algunas mujeres de profetas preguntando en público a sus maridos sobre las profecías (14,33b-36)[337]. Así pues, los problemas no estaban relacionados solo con el carisma de hablar en lenguas.

Quienes sospechan que los mismos factores y tensiones sociales se observaban con respecto a los favorecidos con otros dones no van, seguramente, descaminados[338]. Porque en la cultura religiosa de la época es fácil imaginar que experiencias de exaltación, como ser arrebatado fuera de sí y, sobre todo, emitir discursos inspirados se valoraban mucho y reportaban prestigio: quien tenía esas experiencias de inspiración era manifiestamente más "espiritual" que los demás[339]. Algo de esto parece implícito en la enseñanza de Pablo en 12,14-26: algunos pensaban que sus dones y contribuciones al culto eran más importantes y estimables que los de otros[340], y había quienes incluso actuaban como si sus dones fueran todo lo que necesitaba la comunidad[341]. Similarmente a lo que sucedía en las comidas colectivas con los participantes más pobres (11,17-34), la inevitable consecuencia era que la contribución de algunos miembros al culto se despreciaba como deficiente, al ser también deficientes (*hysteroumenō* [12,24])[342] en dones. Corrobora esta idea el hecho de que Pablo exponga la cuestión hablando de "debilidad" (*asthenēs* [12,22]), "deshonor" (*atimos*) y "honor" (*timē* [12,23-24]). Por implicación, clasificar a otros creyentes en esos términos, empleados por los que buscaban prestigio y éxito social, era un factor importante en los enfrentamientos y divisiones dentro de la iglesia corintia (*schisma* [12,25]). El ideal que Pablo describe

[337] Cf. *supra,* § 32.5f.

[338] Cf. *supra,* § 20.3d.

[339] Véase en particular Martin, *Corinthian Body,* 88-92.

[340] 1 Cor 12,21: "El ojo no puede decir a la mano: 'No te necesito'. Ni la cabeza a los pies: 'No os necesito'".

[341] 1 Cor 12,17: "Si todo el cuerpo fuera un ojo, ¿dónde quedaría el oído? Si fuera todo oído, ¿dónde el olfato?".

[342] En una variante con buenos apoyos (p^{46} D F G, etc.) encontramos la voz activa, *hysterounti,* que puede interpretarse en el sentido de "inferior" (BDAG, 1044).

al final de su exposición del cuerpo de Cristo (12,25-26) –los miembros del cuerpo, cuidando unos de otros y compartiendo tanto el sufrimiento como el bien y el prestigio (*doxa*) de los demás– sugiere que la realidad de la iglesia de Corinto era muy diferente.

i) La respuesta de Pablo es aquí más mesurada que en los ásperos reproches de los caps. 5, 6 y 11. Valiéndose del recurso retórico del énfasis repetido, deja bien claros sus puntos de vista:

- Los dones son diversos, pero la fuente de todos ellos es "la misma": "el *mismo* Espíritu", "el *mismo* Señor", "el *mismo* Dios" (12,4.5.6.8.9.11). No cabe, pues gloriarse de tener un carisma superior.
- Dios ha dotado a cada miembro de la asamblea: "a *cada uno* se le otorga la manifestación del Espíritu"; "el Espíritu distribuye, dando a *cada uno*"; "Dios puso *cada uno* de los miembros en el cuerpo a su voluntad" (12,7.11.18); despreciar a algún miembro o algún don era despreciar a Dios o a su Espíritu.
- Lo más notable de todo es su insistente énfasis en la unidad: "*un solo* Espíritu" (12,9.11); muchos miembros pero *un solo* cuerpo (12,12[dos veces].14.20); "en *un solo* Espíritu hemos sido bautizados todos para formar *un solo* cuerpo... y todos hemos bebido de *un solo* Espíritu" (12,13); la tendencia a la división entre los corintios estaba negando y rompiendo esa unidad.

Particularmente interesante es la adaptación que hace Pablo (12,14-26) del conocido símil en el que el Estado es visto como un cuerpo, cuya fuerza y prosperidad dependen de que sus diferentes componentes étnicos y grupos profesionales cooperen por el mayor bien del conjunto[343]. Tampoco en este caso hay necesariamente nada subversivo; de llegar a oídos de las autoridades, la expresión "el cuerpo de Cristo"[344] seguramente habría sido entendida como una simple aplicación de esa metáfora política de la interdependencia a la secta ridículamente pequeña que se reunía dentro de

[343] Véase *Theology of Paul*, 550 nn. 102, 103, y Mitchell, *Paul*, 157-161, con referencia particularmente a Livio, *Historia*, 2.32; Epicteto 2.10.4-5. M. V. Lee, *Paul, the Stoics, and the Body of Christ* (SNTSMS 137; Cambridge: Cambridge University, 2006), opina que el uso de Pablo estaba influido por el entendimiento estoico del universo como un cuerpo, concepción que informaba la ética social estoica.

[344] Se ha señalado demasiado poco que la imagen del "cuerpo de Cristo" no estaba todavía fija y formalizada en la doctrina paulina: "el pan que partimos es... participación en el cuerpo de Cristo" (1 Cor 10,16); "así como el cuerpo es uno solo y tiene muchos miembros... así también Cristo" (12,12); "vosotros sois el cuerpo de Cristo y sus miembros cada uno por su parte" (12,27); "todos somos un solo cuerpo en Cristo" (Rom 12,5).

su territorio. Sin embargo, la teología de una unidad que dependía de la gracia de Dios para su creación y del gratuito don del Espíritu para su florecimiento y para el mayor honor debido sus miembros inferiores (12,24) suponía una transformación profunda del antiguo modelo político[345]. El cuerpo de Cristo no representaba una amenaza para el cuerpo político, pero era un sistema articulado de manera diferente[346], que vinculaba en pie de igualdad a judíos y griegos, esclavos y libres (12,13). Un sistema que permitía encontrar sentido, vida y vocación, unirse a otros en una unidad activa autorizada por Dios, en la que sus miembros se respetaban y cuidaban mutuamente. Un sistema radicalmente distinto del que entonces imperaba, el cual, por el contrario, estaba dirigido a generar poder y honor para una minoría de ciudadanos y, en todo caso, a mantener su posición de privilegio.

Hay otros dos aspectos notables en el concepto paulino de la asamblea cristiana de Corinto como cuerpo de Cristo en aquella ciudad[347]. Uno es que Pablo concebía el cuerpo de Cristo, la comunidad de creyentes de Corinto, como una *comunidad carismática,* en la que las "funciones" de los diversos órganos eran "carismas"[348], en vez de diferentes interesas étnicos, sociales o económicos. Por eso, el funcionamiento efectivo de la comunidad dependía principalmente del Espíritu y de las "manifestaciones del Espíritu", más que de la habilidad o la categoría social de los humanos. El otro aspecto es que Pablo entendía que la *interdependencia mutua de los miembros del cuerpo* trabaja con arreglo a una especie de "equilibrio de poderes". Así, por ejemplo, un mensaje en una lengua[349] necesitaba ser com-

---

[345] Martin, *Corinthian Body,* 92-96.

[346] La percepción de Mary Douglas, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology* (Londres: Barrie & Jenkins, 1973), de la correlación entre el cuerpo social (cultura, sistema) y el cuerpo físico ha influido extraordinariamente sobre todo en Meeks, *Urban Christians,* 97-98, y J. Neyrey, "Perceiving the Human Body: Body Language in 1 Corinthians", en *Paul in Other Words: A Cultural Reading of His Letters* (Louisville: Westminster, 1990), 101-146.

[347] 1 Cor 12,27: "Vosotros sois el cuerpo de Cristo [en Corinto] e, individualmente (*ek merous*), miembros de él".

[348] Este es el lenguaje empleado por Pablo en el pasaje paralelo que hay en Romanos: "No todos los miembros desempeñan la misma función (*praxin*)"; tienen diferentes carismas (Rom 12,4.6).

[349] Las diversas referencias del cap. 14 a hablar en lenguas permiten entender que, para Pablo, 1) "lengua" era un "lenguaje" (parte del significado normal de *glōssa*) por medio del cual el creyente podía comunicarse con Dios (14,2); se trataba muy probablemente de aquello en lo que él pensaba al hablar de "lengua de ángeles" (13,1), como figura en diversos escritos del judaísmo de la época (*TestJob,* 48-50; *ApAbr.,* 17; *AscIs,* 7,13–9,33; *ApSof,* 8,3-4); 2) se experimentaba como un beneficio para el hablante (14,4),y por eso Pablo da gracias a Dios por hablar en lenguas más que aquellos a

pletado con su interpretación[350], la profecía requería discernimiento de espíritus[351] y la realización de curaciones y milagros exigía el instrumento de la fe[352]. Compensando los dones especialmente llamativos de 12,8-10 están los que tienen valor para la comunidad, los que representan autoridad y jerarquía (apóstoles, profetas, maestros) y los de carácter más organizativo "dones de asistencia (*antilēmpseis*) y gobierno (*kybernēseis*)" en 12,28[353]. Pablo seguramente concebía el cuerpo carismático de Cristo como igualmente dotado para organizarse y para imponerse disciplina a sí mismo, razón por la cual se disgustó tanto al encontrarse con los asuntos sobre los que tuvo que tratar en los caps. 5–6 y 11.

ii) A las consideraciones de Pablo acerca de los *pneumatika/charismata* debemos uno de sus textos más justamente famosos, el llamado "Himno al amor" (1 Cor 13). El amor es lo que sustituye con ventaja a la búsqueda de honores, lo que Pablo llama "mucho mejor (*hyperbolēn*) camino" (12,31). Sin amor, "los más excelentes (*meizona*)[354] de los dones" (12,31) no valen nada[355]. Los ejemplos fueron evidentemente elegidos para ayudar a los corintios a que hiciesen su propia evaluación de los que ellos consideraban los mayores dones: hablar en lenguas (en primer lugar), profecía, entendimiento de "los misterios y de todo conocimiento (*gnōsin*)", plenitud de fe, reparto de todos los bienes propios y entrega del propio cuerpo (13,1-3)[356]. En cada uno de los casos, lo que parece haber en el fondo es la

---

los que se él se dirige (14,18); 3) no seguía el camino de la mente, por lo cual era independiente del proceso mental del hablante (14,14-15) y técnicamente "extática" (situada fuera) de él, en un éxtasis que podemos concebir como "frío" o "ardiente".

[350] El término *hermēneia* y sus palabras afines comprenden en el griego bíblico el sentido de "traducción" y el de "interpretación" (LSJ, 690; BDAG, 393), lo que concuerda con el entendimiento de "lenguas" como "lenguajes".

[351] Esto está implícito en la lista de 12,10, pero explícito en 14,29 y 1 Tes 5,19-22 (cf. 1 Cor 2,13-15). Véase *Jesus and the Spirit,* 233-236; también *Theology of Paul,* 557 n. 136.

[352] "Fe" es entendida aquí como un carisma dado a unos y no a otros; cf. *Jesus and the Spirit,* 211-212, y mi *Romans,* 721-722 (sobre Rom 12,3), 727-728 (sobre 12,6), 797-798 (sobre 14,1) y 828-829 (sobre 14,23).

[353] *Jesus and the Spirit,* 252-253; Thiselton traduce "varias clases de asistencia administrativa y aptitud para formular estrategias" (*1 Corinthians,* 1018-1022).

[354] *Meizōn* es comparativo ("mayor"), pero frecuentemente sirve para el superlativo ("el más grande"); Thiselton, *1 Corinthians,* 1025-1026.

[355] No debe causar sorpresa que Pablo presente el amor como elemento fundamental para la integración y armonía de la comunidad; lo hace en Gál 5,13–6,2 y Rom 12,9–13,10, siempre en reflejo de la misma importancia que había dado Jesús al amor al prójimo (véase *supra,* § 31 n. 399, e *infra,* § 33 n. 260).

[356] Adviértase la correlación con los carismas enumerados en 12,8-10: hablar en lenguas (siempre al final en las listas de Pablo), profecía, fe, expresión de conocimiento.

alta estima de los corintios por las experiencias de inspiración, que les permitieran conocer cosas ocultas al común de los mortales y experimentar una total entrega, y de las que pudieran gloriarse (*kauchēsōmai*)[357]. Es totalmente obvio que también en la descripción del amor de 13,4-7 tiene presentes Pablo las censurables prioridades de algunos corintios: el amor es paciente y servicial, el amor no es "celoso" (como en 14,12), no se vanagloria (*perpereuetai*), no tiene un exagerado concepto de sí (*physioutai*), no traspasa el decoro (*aschēmonei*)[358], no busca su interés, no se exaspera (presumiblemente por la atención prestada a otros miembros, menos dotados), etc. Merece atención especial la aserción final de que todo su conocimiento (incluido el de Pablo), toda su experiencia de inspiración (incluida la de Pablo), eran incompletos (13,9), y que aunque él lograse hablar como adulto en referencia al comportamiento infantil de ellos (13,11; cf. 14,20), aun así todos (también Pablo) verían solo de manera confusa (como por medio de un espejo), enigmáticamente (*en ainigmati*)[359]: una verdadera reprimenda para quienes pensaban que lo conocían todo o que podían tenerlo todo aquí y ahora.

iii) Habiendo descrito la asamblea cristiana como comunidad carismática (capítulo 12) y el amor como condición indispensable (capítulo 13), Pablo vuelve a la enseñanza práctica. Aquí trata él de manera destacada la profecía, al considerarla el don más deseable por ser el más beneficioso para la comunidad. La frase inicial (14,1) constituye una entrada idónea: "Buscad el amor (principal prioridad), pero codiciad (*zēloute*) *pneumatika* (una concesión al modo de pensar de los corintios sobre los carismas), especialmente la profecía (el más excelente de los dones [21,31])". El criterio fundamental es *oikodomē*, "edificación, beneficio de la comunidad", y aquí recibe mayor realce que en las consideraciones de Pablo sobre la actitud egoísta de algunos corintios en relación con la

[357] Nótese 14,2: hablar en lenguas es "hablar en el Espíritu cosas misteriosas". También hay que notar el paralelo con la experiencia de ser arrebatado al tercer cielo descrita en 2 Cor 12,2-4 (cf. al respecto *supra*, § 25.5f): posiblemente una experiencia "extracorporal", en la que hubo audición de "palabras inefables que nadie puede expresar" y que comprensiblemente indujo a gloriarse (Pablo emplea *kauchaomai* cinco veces en 12,1-9). Sobre la lectura *kauchēsōmai* en 1 Cor 13,3, en vez de *kauthēsomai* ("sea abrasado"), véase Metzger, *Textual Commentary*, 563-564; Thiselton, *1 Corinthians*, 1049.

[358] La traducción es de Thiselton, *1 Corinthians*, 1049.

[359] En aquella época, los espejos se hacían de bronce pulido, por lo cual era inevitable cierta distorsión de la imagen. La frase "como por medio de un espejo" podría implicar que Pablo pensaba que de las cosas no veía la imagen misma, sino solo su reflejo; *ainigma* tiene el sentido de "lo que requiere especial perspicacia para ser entendido, al estar expuesto de manera encubierta, como 'enigma', aunque también puede denotar un modo indirecto de comunicación" (BDAG, 27, 397; estudio en Thiselton, *1 Corinthians*, 1068-1069).

eidōlothyta (caps. 8,10)[360]. Como señala Winter, "el concepto de 'edificar' (*oikodomei*) no se encuentra en lenguaje religioso pagano. 'Edificación' es un término que Pablo acuñó para la fe cristiana y que refleja la responsabilidad que deben asumir los individuos por el bien de otros como cuestión de obligación 'religiosa'"[361].

También aquí es clara la implicación de que Pablo juzgaba que la conducta de demasiados creyentes corintios tenía más que ver con lo criticado en 13,4-5 que con la *oikodomē.* Con arreglo a ese criterio es claro el superior valor de la profecía:

- El que habla en lenguas, habla solo a Dios; nadie entiende lo que dice y, por tanto, a nadie "edifica" (14,2.4);
  - mientras que la profecía habla a otras personas, para su *oikodomē,* exhortación y consolación; los que profetizan edifican a la iglesia (14,3-5.31).
- Hablar en lenguas es como soltar notas con un instrumento desafinado o con una trompeta mal tocada; los sonidos son ininteligibles, incapaces de transmitir significado alguno, como un idioma extranjero (14,7-12);
  - mientras que el discurso que tiene significado beneficia al que escucha, proporcionando revelación, conocimiento, profecía, enseñanza (14,6.26.30).
- Hablar en lenguas ni siquiera aporta fruto a la mente del que habla, y el que oye no puede decir "amén" ni aun cuando el que habla en lenguas esté dando gracias (14,14.16-17)[362];
  - mientras que la profecía pone en función la mente[363]; por eso, el hablar o cantar en lenguas, aunque valioso, debe ser siempre complementado con un discurso inteligible y beneficioso para el entendimiento de los oyentes (14,13-19)[364].

---

[360] *Oikodomeō:* 1 Cor 8,1.10; 10,23; 14,4.17 (utilizado solo tres veces en otros pasajes de las cartas paulinas); *oikodomē:* 14,3.5.12.19 (y otras siete veces en escritos indiscutidamente paulinos, cinco de ellas fuera de la correspondencia corintia).

[361] Winter, *Welfare,* 175.

[362] Esta es la única vez que el NT presenta la palabra "amén" relacionada con un contexto de culto.

[363] Contrástese con la concepción extática que tiene Filón de la profecía (especialmente en *Heres,* 259-266), para quien la mente queda embargada con la llegada del Espíritu.

[364] En *Jesus and the Spirit* me preguntaba si, en realidad, el principal interés de Pablo no era impedir que se hablara en lenguas sin solución de continuidad; cada discurso en lenguas debía ir seguido de otro en el idioma corriente del lugar (248).

- La indiferencia de los corintios respecto a la no intervención de la mente en el discurso en lenguas era indicio de su inmadurez espiritual (14,20); no se daban cuenta de que el discurso en lenguas podía parecer como una forma de locura[365] a un extraño o no creyente que entrase en la asamblea (14,22-23);
  - mientras que la profecía, aun teniendo en principio como beneficiarios a los creyentes (14,22), era más capaz de hacer comprender al extraño o no creyente la verdad acerca de sí mismo y llevarlo a confesar que Dios estaba realmente en medio de ellos (14,24-25).

Los corolarios que saca Pablo de esta exposición para el culto regular de los corintios (14,26) son claros. La prioridad era que todo se hiciera por la *oikodomē* (14,26). En la práctica, esto significaba que:

- Solo dos o tres debían hablar en lenguas, en cada turno, y cada vez con la interpretación correspondiente (14,27).
- Nadie debía hablar en lenguas en la asamblea, de no haber en ella alguien capaz de ofrecer la necesaria interpretación; en ese caso, los dotados para hablar en lenguas debían guardar silencio (14,28).
- Similarmente, solo debían hablar dos o tres profetas, limitándose los demás a evaluar lo que se dijera (14,29)[366].
- Si otro profeta recibía una revelación que transmitir, el primer profeta debía callarse; las contribuciones proféticas podían ser una tras otra; el profeta tenía el suficiente control para refrenarse (aun sintiéndose todavía inspirado para seguir hablando) (14,30-32)[367].
- Las mujeres (de los profetas) no debían hablar (tomar parte en la evaluación de la profecía) cuando fueran sus maridos los que profetizasen; eso sería una vergüenza; en público, ellas debían mostrarles respeto, y las preguntas hacérselas en casa (14,34-35)[368].

Pablo echa a perder en cierto modo el efecto de su muy razonada exposición al insistir, de forma más bien perentoria, en que su instrucción debía ser aceptada como "un mandato del Señor"; este es un lugar donde cierta-

[365] Cf. *Jesus and the Spirit,* 230-232.

[366] 1 Cor 14,29 se refiere aquí probablemente a responsabilidad de la evaluación por los otros profetas, aunque en 1 Tes 5,21 esa responsabilidad es de la asamblea en conjunto (véase *Jesus and the Spirit,* 281).

[367] La mayor parte de los comentaristas entienden que 14,32 ("los espíritus de los profetas están sometidos a los profetas") alude a la capacidad de cada profeta para controlar su propia inspiración (como se desprende también de 14,30).

[368] Véase *supra,* § 32.5f.

mente ejerció su poder como apóstol (14,37-38)[369]. Sin embargo, en el resumen final, su voz vuelve a sonar reposada y conciliadora al exhortar a los corintios: "Por tanto, hermanos, anhelad (*zēloute*) el don de la profecía y no impidáis (*kōlyete*) que se hable en lenguas. Pero procurad que se haga todo de correctamente (*euschēmonōs*) y en sucesión ordenada (*kata taxin*)" (14,39-40). Desafortunadamente, en la posterior historia del cristianismo, la exhortación final (14,40) se ha sacado de contexto y presentado con demasiada frecuencia como una instrucción para todo el culto. Sospecho que Pablo habría preferido muchas veces el relativo desorden del culto corintio al orden reglamentado del culto en tiempos muy posteriores[370]. Pero, sin duda, estas palabras de Pablo fueron sumamente oportunas para atemperar el acaloramiento en el culto cuando se reunía toda la iglesia corintia del siglo I.

i. Desacuerdo sobre el significado de la resurrección de Jesús y la resurrección del cuerpo (1 Cor 15)

Pablo ha dejado para el final una cuestión claramente de doctrina. Esto podría deberse a que pensó que las desavenencias eran el peligro más inminente para la unidad y la buena marcha de la comunidad corintia. O quizá las opiniones o confusiones de unos pocos (14,12) no le parecieron tan graves. Comoquiera que fuese, su actitud iba a marcar una fascinante y considerable diferencia con respecto al extraordinario valor dado a la uniformidad doctrinal en siglos posteriores. El caso es que Pablo aborda el asunto como un tema de vigorosa discusión y exhortación, a diferencia de los asuntos precedentes, tratados como cuestiones de disciplina y causa de abierta reprensión[371]. Incluso en la afirmación inicial de la importancia fundacional, creencia que parece haber sido punto de encuentro entre Pablo y los corintios a los que él se dirige (15,11-12), la intención es más recordarles esa importancia que instruirles nuevamente al respecto (15,1-19)[372].

[369] Véase *Jesus and the Spirit,* 275-280.

[370] Observaciones similares eran frecuentes en los primeros días del movimiento carismático del siglo XX; cf., por ejemplo, los casos a los que hago referencia en mi *Baptism,* 4 n. 12.

[371] El más notable elemento de reprensión se encuentra en 15,32-34, donde el "pecado" al que se hace referencia son los hábitos sociales fomentados por el mal entendimiento de la resurrección (desconsiderado comer y beber, malas compañías) y, donde, al acusarlos de "falta de conocimiento" (*agnōsia*) con la idea de que sientan vergüenza (*entropē*), Pablo trata de ejercer presión social, en vez de amenazarlos con el castigo divino (como en 11,29.34).

[372] Sobre la importancia de esta confesión credal (1 Cor 15,3-5/6/7) y la centralidad de la resurrección de Cristo en la primera predicación cristiana y paulina, véase *supra,* § 21.4e, § 23.4a y § 29.7c.

El asunto es tratado porque "algunos" creyentes corintios decían: "No hay resurrección de los muertos" (15,12). Esto no significaba, seguramente, que esas personas negasen que Jesús había resucitado: como es obvio, esos "algunos" (15,12) formaban parte de los que creían la predicación de que "Cristo había resucitado de entre los muertos" (15,11-12). Lo que Pablo tenía en mente debía de ser más bien la negación de que los que habían muerto resucitarían en la edad futura. La cuestión no era si "Cristo había resucitado *de entre* los muertos", sino si algo como la resurrección *de los muertos* resultaba concebible[373]. En 15,12-52 podemos contar no menos de trece referencias a "los muertos". Por lo cual se ve claro que lo que estaba en cuestión era lo que sucedería después de la muerte y a los muertos[374].

Encontramos implícito aquí el pensamiento típicamente griego de que la materia física era antitética al espíritu; que, mientras que el alma podía salvarse, liberarse de su atadura física, el cuerpo material estaba destinado a corromperse y desaparecer con la muerte[375]. En el pensamiento griego, los muertos no volvían a vivir una existencia corporal; el cuerpo físico no podía resucitar[376]. Esta inferencia encuentra confirmación en la segunda parte de la disertación paulina, que empieza con la posible respuesta de los "algunos" a lo que Pablo ha venido argumentando: "¿Cómo resucitan los muertos? ¿Con qué cuerpo vuelven a la vida?" (15,35). Con preguntas como estas, los posibles impugnadores intentarían poner a Pablo (desde su punto de vista) ante una *reductio ad absurdum*. Porque desde la típica perspectiva griega era simplemente inconcebible, disparatado, que el cuerpo físico pudiera volver a la vida una vez que la muerte había

---

[373] Véase en particular M. de Boer, *The Defeat of Death: Apocalyptic Eschatology in 1 Corinthians 15 and Romans 5* (Sheffield: JSOT, 1988).

[374] El hecho de que Pablo se haya centrado en esto es una prueba decisiva contra la tesis de que el problema abordado era la creencia de que la resurrección podía (o debía de) haber sido experimentada ya en esta vida: una interpretación popular durante el apogeo de la "fiebre gnóstica" (bibliografía en Thiselton, *1 Corinthians,* 1173 n. 32; cf. también C. M. Tuckett, "The Corinthians Who Say 'There Is No Resurrection of the Dead" [1 Cor 15,12]", en Bieringer (ed.), *Corinthians Correspondence,* 247-275), influido, naturalmente, por 2 Tim 2,18.

[375] La posición negativa y dualista griega es resumida en el clásico juego de palabras *sōma sēma,* "el cuerpo es tumba" (del alma), y en el muy citado dicho de Empédocles sobre "la túnica de carne que le es extraña [al alma]" (citado por E. Schweizer, *sōma, TDNT* VII, 1026-1027). La influencia de Homero, donde *sōma* siempre significa "cuerpo muerto, cadáver" (LSJ, 1749), era indudablemente muy fuerte todavía, y ese uso continuó en los LXX y en partes no paulinas del NT (véase W. Baumgärtel, *TDNT* VII, 1045). El hecho de que Pablo nunca utilice *sōma* con esa connotación puede ser aquí significativo.

[376] Véase particularmente Wright, *Resurrection of the Son of God,* 32-84.

actuado en él. Dicho de otro modo, el problema para los impugnadores corintios no era la idea de una vida después de la muerte[377]. El problema era cómo se podía concebir esa existencia *post mortem* como resultado de la resurrección. La creencia en una vida más allá de la muerte tenía poco sentido para ellos cuando les era predicada como subsiguiente a la resurrección de los muertos, porque "resurrección" implicaba resurrección del *cuerpo.*

Pablo responde a las dos posibles aserciones/preguntas con un cuidadoso razonamiento (15,12.35).

- Si no hay resurrección de los muertos, entonces no ha resucitado Cristo, lo cual revelaría como falso el mensaje que se les había transmitido a los creyentes (15,13-17) y destruiría la esperanza cristiana de una vida más allá de la de ahora: "Si solamente tenemos puesta nuestra esperanza en Cristo para esta vida, somos los más desdichados de todos los hombres" (15,18-19).
- La resurrección de Cristo demuestra que *hay* resurrección después de la muerte, nueva vida "en Cristo", así como hay muerte al final de esta vida "en Adán" (15,20-22); la resurrección de Cristo es la base de la fe cristiana en su exaltación. Esa resurrección, a modo de primicia (15,23), anuncia la plena cosecha de resucitados, que es parte a su vez del triunfo final de Dios (15,24-28)[378].
- Por eso la esperanza cristiana no está limitada a esta vida; "si no, ¿a qué viene el bautizarse por los muertos?"[379] De otro modo, además,

[377] La otra interpretación tradicional de 15,12 (Thiselton, *1 Corinthios,* 1172-1173).

[378] Sobre 15,24-28, véase *infra,* § 23.4h y § 29 en n. 268.

[379] Véase el minucioso análisis que hace Thiselton de la interpretación ofrecida para la desconcertante frase de Pablo sobre "bautizarse por los muertos" (*1 Corinthians,* 1242-1249); este autor relaciona la frase con "la petición de recibir el bautismo por el deseo de vincularse adicionalmente mediante él a familiares creyentes ya fallecidos" (1248), siguiendo a M. Raeder, "Vikariatstaufe in 1 Cor 15:29?": *ZNW* 46 (1955) 258-261. M. F. Hull, *Baptism on Account of the Dead (1 Cor 15:29): An Act of Faith in the Resurrection* (Atlanta: SBL, 2005), examina más de cuarenta interpretaciones y opina que Pablo está apoyando a un grupo dentro de la comunidad corintia por ser un laudable ejemplo para toda ella, es decir, a los que se han sometido al rito del bautismo por su fe en que los muertos (creyentes) están destinados a la vida; sin embargo, puesto que el bautismo en respuesta al evangelio de 15,3ss habría orientado hacia ese mismo destino, no se entiende por qué habría hecho Pablo esta referencia de 15,29. La sugerencia de J. E. Patrick, "Living Rewards for Dead Apostles: 'Baptised for the Dead' in 1 Corinthians 15,29": *NTS* 52 (2006) 71-85, de que se trataba de la práctica de bautizar para honrar a apóstoles ya muertos tampoco tiene mucho sentido, puesto que los únicos apóstoles en los que se podía pensar en relación con los bautismos de los corintios (1,12-13) estaban aún vivos y bien vivos.

carecería de sentido una vida de sufrimientos y martirio[380], y vivir para un presente de placeres sería la opción preferible (15,29-34).

Más sobre el asunto en cuestión:

- La esperanza en el más allá de la muerte no tiene que ver con si resucita este cuerpo o no; este cuerpo muere como un grano de trigo en el suelo y "cobra vida" (*zōopoietai*) en un cuerpo *diferente;* porque hay cuerpos diferentes, celestes y también terrestres (15,36-41).
- El contraste decisivo es entre dos clases de cuerpos, un *sōma psychikon* y un *sōma pneumatikon* (15,44). Para destacar el contraste, Pablo emplea un caleidoscopio de variaciones[381]. El cuerpo de la primera de esas dos clases se caracteriza por su sujeción a la corrupción y la muerte: es *choïkos,* "hecho de polvo" (*chous*)[382]; es "carne y sangre"[383]; es mortal, muere; Adán constituye el arquetipo. El cuerpo de la segunda clase es lo opuesto: no está sujeto a la corrupción y la muerte; es espiritual; es apropiado para el cielo; tiene su arquetipo en Cristo resucitado[384].

---

[380] Pablo recuerda sus tribulaciones en Éfeso con la imagen de ser herido por fieras en la arena hasta perecer; véase *supra,* en n. 149.

[381]

42.50	*pfthora/aphtharsia*	"corrupción"/"incorrupción"
43	*atimia/doxa*	"deshonor"/"gloria"
43	*astheneia/dynamis*	"debilidad"/"fortaleza"
44-46	*sōma psychikon/sōma pneumatikon*	"cuerpo natural"/"cuerpo espiritual"
47-49	*choikos/epouranios*	"terrestre"/"celeste"
50	*sarx kai haima/*	"carne y sangre"
52	*hoi nekroi/aphthartoi*	"los muertos"/"incorruptibles"
53-54	*phtharton/aphtharsia*	"corruptible"/"incorrupción"
54	*thnēton/athanasia*	"mortal"/"inmortalidad".

[382] Sin duda, Pablo estaba pensando en pasajes del Génesis: 2,7, "el Señor Dios formó al hombre con el polvo (*'aphar*) del suelo" (1 Cor 15,45 recoge la segunda parte del versículo); 3,19, "eres polvo (*'aphar*) y al polvo volverás".

[383] Hay que señalar que la serie de contrastes pasa por 15,50, por lo cual "carne y sangre" corresponde al primer par de términos de la n. 381; es, obviamente, sinónimo del par "cuerpo natural" y "cuerpo espiritual"; el cuerpo de la resurrección no es "carne y sangre". La influyente opinión de J. Jeremias, "'Flesh and Blood Cannot Inherit the Kingdom of God' (1 Cor 15,50)": *NTS* 2 (1955-56) 151-159, de que en 15,50 Pablo dirige su atención a personas vivas (a las que hace referencia con "carne y sangre") no entra en la cuestión. Véase mi artículo "'How Are the Dead Raised? With What Body Do They Come?' Reflections on 1 Corinthians 15": *SWJT* 45 (2002-2003) 4-18.

[384] La insistencia de Pablo en que no fue lo espiritual lo que apareció primero, sino lo natural (15,46), sugiere que los corintios podían haber expresado una idea similar a la de Filón de que los dos relatos de la creación (Génesis, caps. 1 y 2) hacían referencia a "dos tipos de hombres, uno celeste (*ouranios*) y el otro terrestre" (*gēinos*) (*Leg.,* 1.31), con el segundo como precedente y arquetipo del otro (cf. Barrett, *Paul,* 112, y particularmente Sterling, "'Wisdom among the Perfect'", 357-367; S. Hultgren, "The

La medida de la agudeza y finura teológica de Pablo se ve aquí más claramente que en casi ningún otro pasaje de sus cartas, porque en su argumentación, cuidadosamente construida, intentaba describir la resurrección de los muertos desarrollando lo que era un doble contraste realmente original.

Uno es entre *psychē* ("alma") y *pneuma* ("espíritu"). La Escritura hebrea de la que se servía Pablo (Gn 2,7) no distinguía claramente entre "alma" y "espíritu". Por eso, cuando describió la existencia humana como el aliento divino (*ruach* = *pneuma*) infundido en el *adam* [hombre] formado con polvo del suelo, el resultado fue que el *adam* se convirtió en un alma (*nephesh* = *psychē*) viviente (2,7), "carne" con "el hálito (*ruach*) de vida" (6,17; 7,15). Mas para Pablo eso no significaba que la vida posterior a la resurrección debiera concebirse como la del alma separada –y menos aún escapada– del cuerpo terreno de carne (y sangre). La existencia terrena tenía su propia integridad –*soma psychikon*–: no un cuerpo físico con un "alma", sino un "cuerpo-alma", el modo de existencia humana/terrena elevada por encima del nivel de simple polvo gracias a la dimensión proporcionada por el alma. La existencia tras la resurrección, sin embargo, era distinta –*sōma pneumatikon*–, con una clase de integridad existencial diferente, posibilitada por la acción del Espíritu y modelada según la resurrección de Cristo.

El otro contraste era la distinción entre *sarx* ("carne") y *sōma* ("cuerpo"), peculiarmente paulina. El hebreo no tenía una palabra especial para "cuerpo"; el sentido más propio del término hebreo *basar* es el de "carne" del cuerpo material. Y el griego distinguía más bien poco entre *sarx* y *sōma,* ya que ambas palabras denotaban el cuerpo en su materialidad física. Pero Pablo parece haber separado deliberadamente los dos sentidos, reteniendo en *sōma* el sentido hebreo de la persona en su integridad y empleando *sarx* con una connotación negativa, más reminiscente de la tendencia dualista griega[385]. Por eso, "cuerpo" no se puede confundir o simplemente identificar con "carne". "Cuerpo" tenía más el carácter de modo

Origin of Paul's Doctrine of the Two Adams in 1 Corinthians 15.45-49": *JSNT* 25 [2003] 343-370, se muestra en desacuerdo); posiblemente hay que ver aquí la influencia de Apolo (Murphy-O'Connor, *Paul,* 281, y véase *supra,* en n. 214). Pablo entiende, en cambio, que el orden es Adán, luego Cristo, o sea, Cristo resucitado; el "celeste" (*epouranios*) de 15,49 es claramente Cristo resucitado (*Theology of Paul,* 289).

[385] Los dos espectros de su uso coinciden parcialmente (Rom 8,13; 1 Cor 6,16). Pero más característico de Pablo es el empleo de una expresión más negativa para definir el "cuerpo", por lo demás neutro –por ejemplo, "cuerpo de pecado" (Rom 6,6), "cuerpo mortal" (Rom 8,11)–, mientras que "carne" es con más frecuencia negativa, sin ninguna expresión matizadora o definitoria (algo sobre todo perceptible en Rom 8,3-12).

de existencia, de existencia "incorporada", que permitía la comunicación con otros cuerpos[386].

En todo esto he evitado el término "físico" porque resulta demasiado equívoco al exponer los contrastes de Pablo[387]. Debe de estar ya claro, tras las consideraciones precedentes, que "cuerpo físico" no es una traducción adecuada de *sōma psychikon.* Pero igualmente debe de estarlo que el *sōma psychikon* se caracteriza por el deterioro y la corrupción ("polvo al polvo") del cuerpo. Y también que es difícil concebir como "físico" un "cuerpo" que no se caracterice por la sujeción al deterioro, la corrupción y la muerte; la antítesis entre "carne" y e/Espíritu no libra a la "carne" de su carácter físico[388]. Pese a la dificultad de entender la conceptualización paulina del *sōma pneumatikon,* claramente no se caracterizaba por lo que sucede a la carne y la sangre; en el pensamiento de Pablo, la transformación derivada de la resurrección da a la persona una naturaleza corporal muy diferente, caracterizada por la incorrupción, la gloria, la superación de la muerte y el poder celestial[389].

No se nos debe escapar la actitud conciliatoria de Pablo en su debate con "algunos" corintios. Él no los refuta con una negación antitética. No dice: "Por supuesto, los cuerpos físicos muertos serán resucitados a la vida carnal/física en la resurrección final". Reconoce que los aspectos negativos de la existencia marcada por "la carne y la sangre" incapacitan a la carne para ser el modo de existencia después de la resurrección. Pero, al mismo tiempo, no comparte la antipatía desmedida de esos "algunos" hacia la noción de la existencia corporal desde la creencia en la inmortalidad del alma. Conserva el concepto hebreo de la integridad de la vida humana, según el cual el hombre existía simultáneamente en un ambiente físico y en uno espiritual; y su idea de la resurrección como resurrección del cuerpo, como regreso a una existencia corporal, representa su intento de hallar un camino medio entre los conceptos griego y hebreo. Por desdicha, la sutileza de la concepción paulina de "la resurrección de los muertos" y de "la

---

386 Para una exposición completa, véase *Theology of Paul,* 55-61.

387 Cf., en cambio, M. J. Harris, *Raised Immortal: Resurrection and Immortality in the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985), 121-133; Wright, *Resurrection of the Son of God,* 343-360.

388 Véase mi *Theology of Paul,* 62-73.

389 Es importante este repetido recordatorio de Martin: en el mundo antiguo, la distinción de Pablo no habría sido entendida como una distinción entre materia y no materia, siendo el "espíritu" conceptualizado como una especie de sustancia enrarecida, alta en la jerarquía de las esencias (*Corinthian Body,* 6-15, 21-25, 108-117, 123-129).

resurrección del cuerpo, se les escapaba a sus seguidores (como también, probablemente, a los corintios)[390]. Y el hecho de que se desdibujasen las claras distinciones que él había trazado no ha beneficiado a la teología posterior. Así, la vuelta a la confusión entre "cuerpo" y "carne", con la consiguiente transferencia de los aspectos negativos de la "carne" en la visión paulina a la función física, y al funcionamiento sexual del cuerpo físico en particular, ha sido desastrosa para la corriente principal de la tradición cristiana de Occidente.

j. Algunas cuestiones finales (1 Cor 16)

Otras dos cuestiones planteadas por los corintios en su carta son abordadas brevemente. La referencia de 16,1 a la colecta permite deducir (puesto que Pablo no creyó necesario dar explicaciones) que ya se había hablado del asunto. No es claro si esa explicación la había dado (§ 31.4) durante el tiempo que pasó en Corinto o, como yo sospecho, en precedentes misivas paulinas enviadas desde Éfeso, quizá mediante Timoteo, en su viaje a Corinto anunciado en 4,17; o incluso se lo podría haber dicho en la carta anterior (§ 32.4). La nota nos recuerda que la comunicación entre Pablo y Corinto debió de ser mucho más extensa de lo que se ve por las pruebas indiscutibles que se han conservado (§ 32.3b). En cualquier caso, todo lo que Pablo juzgó necesario indicar por el momento fue el modo de reunir el dinero para la colecta (12,2). Cómo contribuye este pasaje a nuestro conocimiento de la colecta en cuestión es algo que examinaremos con mayor detalle más adelante (§ 33.4).

Como es frecuente en sus cartas, Pablo procede a hablar de sus esperanzas y planes para su visita a Corinto con su típica ambigüedad (16,5-9)[391]. Sus declaraciones al respecto debían de hacer ya poco efecto en muchos de los destinatarios de la carta. Pero bien podemos imaginar a Pablo genuinamente dividido entre las oportunidades y las demandas de las cambiantes circunstancias de su misión y sus iglesias. Su incertidumbre sobre la llegada de Timoteo a Corinto (16,10-11)[392] nos recuerda similarmente que las condiciones de los viajes estaban tan sujetas a circunstancias imprevisibles que resultaba muy difícil calcular para ellos tiempos fijos.

[390] Lucas no ayudó describiendo el cuerpo de Jesús tras sus resurrección como "carne y huesos" (Lc 24,39), e Ignacio de Antioquía estableció el subsiguiente consenso refiriéndose a la resurrección de Jesús como "resurrección de la carne" (*IgnEsm*, 3.1).

[391] Rom 15,22-32; 2 Cor 13,1-10; 1 Tes 2,17–3,11; Flm 22.

[392] En 1 Cor 16,10 es mejor traducir "cuando llegue Timoteo" que "si llega Timoteo" (Thiselton, *1 Corinthians*, 1330).

La otra cuestión planteada por la carta de los corintios era el regreso de Apolo a Corinto, evidentemente a petición de ellos: una prueba clara de la impresión favorable que Apolo había causado a aquellos creyentes y de su influencia en la iglesia corintia. Es interesante observar que Pablo favorecía esa nueva visita de Apolo, al que había "recomendado con insistencia" que fuera. Pero Apolo no era menos firme en su actitud renuente ("se ha negado absolutamente a ir por el momento"), quizá porque también desaprobaba la tendencia de los corintios a las divisiones internas y la utilización de su nombre en ellas ("yo soy de Apolo"). Volvería allí cuando hubiera una oportunidad favorable (16,12).

Una exhortación final, en la que Pablo insta a los corintios a hacer "todo con amor" (16,13-14), da paso a una fuerte recomendación de Estéfanas, Fortunato y Acaico (16,15-18)[393] y a la transmisión de saludos de "las iglesias de Asia" y de los creyentes locales (aunque Apolo no es mencionado) (16,19-20). Como otras veces, Pablo añade un saludo de su puño y letra (16,21) y un ruego final al Señor Jesús para que les llegue su gracia y amor (16,23-24). Pero el anatema intermedio contra "todo el que no ame al Señor" (16,22) revela algo de su continua frustración por la intratabilidad de demasiados corintios, así como su repetición de la "consigna" litúrgica *maranatha,* "¡Ven, Señor!" (16,22), indica el deseo de que acaben esas frustraciones.

32.6 Tercera de las cartas de Pablo a los corintios

Lo que más intriga suscita de la correspondencia de Pablo con la iglesia de Corinto es la carta a la que él hace referencia en 2 Cor 2,1-4.9 y 7,8-12[394]:

> Os escribí como lo hice para no recibir tristeza (*lypēn*) de aquellos que deberían proporcionarme alegría... Porque os escribí con profunda congoja y apretura de corazón y con muchas lágrimas no para que os entristezcáis (*lypēthēte*), sino para que conozcáis el amor desbordante que os tengo (2,3-4).
>
> Os escribí por esta razón, para someteros a prueba y ver si vuestra obediencia era perfecta (2,9).
>
> Si os afligí (*elypēsa*) con mi escrito, no me pesa; y si me pesó, porque veo que os entristeció (*elypēsen*) aquella carta, aunque fuera brevemente, ahora me

[393] Winter se pregunta si el servicio que había proporcionado la familia de Estéfanas era de asistencia económica en medio de la situación de hambre (*Corinth,* 195-199).

[394] Pablo juega con el tema de *lypē,* "tristeza, aflicción", intensivamente en estos dos pasajes: en 2,1-7 y 7,8-11, *lypē* aparece cinco veces, y *lypeō* once. Por eso es importante apreciar que *lypeō* tiene una gama de matices: "causar intensa angustia mental o emocional, 'molestar, irritar, ofender, insultar'"; "experimentar tristeza o angustia, 'ponerse triste, afligido, angustiado'" (BDAG, 604), para traducir en cada caso con la palabra que corresponda, en vez de emplear por sistema los mismos términos.

alegro. No porque os entristecisteis (*elypēthēte*), sino porque os afligisteis (*elypēthēte*) lo suficiente para arrepentiros... Por eso, si os escribí, no fue a causa del que hizo el agravio ni del que lo recibió. Fue para que vuestra devoción por nosotros quedase de manifiesto ante Dios (7,8-9.12).

No está nada claro cuándo fue escrita la carta en cuestión. Posiblemente Timoteo, al volver a Éfeso, llevó noticias que produjeron en Pablo una reacción de desesperación y/o de cólera. Quizá (algunos de) los corintios habían tratado a Timoteo con desdén, cumpliéndose los temores de Pablo (1 Cor 16,11: "que nadie lo menosprecie [*exouthenēsē*]")[395]. O podía haber regresado Tito de su primera visita (orientada a promover la organización de la colecta [2 Cor 8,6a; 12,18]) con la desagradable noticia. O bien, si cabe relacionar con estos acontecimientos la "visita dolorosa" a que se hace referencia en 2 Cor 2,1, podríamos imaginar que el regreso de Timoteo o de Tito indujo a Pablo a realizar esa visita, que lo dejó consternado e incluso abatido[396] y causó que él abreviase su estancia en Corinto y escribiera "la carta de las lágrimas". Esto concordaría con lo referido en 2,1-4[397]. Comoquiera que fuese, el principal valor de esa especulación es que nos recuerda lo frecuente que era la comunicación entre Pablo y Corinto.

¿Y qué fue lo que originó esa angustia en Pablo? Tampoco sobre esto hay mucha claridad.

- Es posible que hubiera más noticias sobre el escándalo referido por Pablo en 1 Cor 5,1-5; que la comunidad no hubiese afrontado el problema o incluso que obstinadamente se hubiese negado a hacerlo (por las razones apuntadas en relación con ese pasaje [§ 32.5c])[398].
- Quizá fuera la nueva información recibida sobre aquel o aquellos a que hacía referencia la anterior (primera) carta enviada a Corinto (1 Cor 5,9); acaso había continuado su escandalosa conducta y se había agudizado el peligro aludido en 5,6-8 (cf. 2 Cor 12,21). Toda la comunidad *debía* reconocer y hacer frente al peligro antes de que

---

[395] *Exoutheneō:* "mostrar alguien con su actitud o tratamiento que alguien o algo carece de mérito o de valor, *desdeñar*; desentenderse de alguien o algo, no juzgándolo merecedor de la propia consideración, *rechazar despectivamente;* ver a otro como insignificante y por ello no merecedor de estima, *trato desatento*" (BDAG, 352).

[396] A esa reacción podría haber alusiones en 2 Cor 12,21 y 13,2.

[397] Hay coincidencia entre los estudiosos en que la "visita dolorosa" tuvo lugar después de 1 Corintios y antes de la severa carta de Pablo; véase, por ejemplo, Thrall, *2 Corinthians*, 53-56; Harris, *2 Corinthians*, 57-58.

[398] Pero Kümmel rechaza justificadamente la idea de que "Pablo, que escribió 1 Cor 6,12ss., 1 Tes 4,3ss. y Rom 13,12, se mostrase luego tan indulgente en 2 Cor 2,6ss., un grave caso de inmoralidad sexual" (*Introduction*, 283); véase también Thrall, *2 Corinthians*, 61-65.

echase a perder a la iglesia entera. Era preciso algo más radical que las radicales instrucciones de 5,11-13.

- O bien la crisis era de relación personal, habiendo sido Pablo acusado (malévolamente) por un destacado miembro de la iglesia de engañar y explotar a los corintios (2 Cor 12,14-17; 13,1). Una posible causa de esta desconfianza sería la colecta (la idea de que Pablo estuviera utilizando el dinero recaudado para sus propios fines, tal vez incluso para "llenarse los bolsillos")[399]. Algo por el estilo concordaría con la ulterior mención de Tito en relación con esto (12,17-18), y el cuestionamiento de su integridad explicaría la honda angustia experimentada por Pablo[400].

En cualquier caso, el episodio confirma que la comunidad de Corinto estaba lejos de ser una iglesia "pura", con directrices morales claramente marcadas y seguidas. La angustia que el episodio causó a Pablo, y la irritación, incluso la conmoción, que su carta produjo en los corintios, aunque fuera temporalmente, son un indicio de la situación delicada e inquieta imperante en la iglesia corintia y en las relaciones de Pablo con ella. Dicho esto, la carta parece haber servido a su finalidad (¿debido a una ma-

---

[399] Al considerar "la opinión predominante" de que el agravio fue un "atroz insulto", Thrall señala la observación de Zahn de que en ningún pasaje de los LXX ni del NT tiene *adikeō* (7,2.12) el sentido de "insulto" o "calumnia"; más bien significa "infligir daño ilegalmente a una persona o cosa" (*2 Corinthians*, 67; cf. BDAG, 20, y Mt 20,13, donde "no te hago ninguna injusticia" [*ouk adikō se*] tiene el sentido de "no te engaño"). Thrall deduce que se trataba de algún daño ilegal y sugiere que "después de la llegada de Pablo a Corinto en su segunda visita, uno de los miembros de la iglesia le había entregado, para su custodia temporal, el dinero que había reunido para contribuir a la colecta. Ese dinero había sido robado, en circunstancias que sugerían que otro miembro de la comunidad era responsable. Pero ese hombre había negado la acusación. Era la palabra de Pablo contra la suya, y la iglesia no sabía con certeza a quién creer. Al no haber sido aceptada inmediatamente su palabra, el apóstol había empezado a sospechar que otros miembros de la comunidad... podían tener algo que ver con el robo. No habiendo conseguido que se tomaran medidas contra aquel hombre, Pablo regresó a Éfeso. Allí escribió luego una carta que produjo una fuerte impresión en los corintios y les movió a efectuar una nueva investigación, que dio como resultado la confesión y el castigo del culpable" (67-68). Mitchell sugiere que la animosidad y las sospechas contra Pablo se originaron porque este asumió la responsabilidad de organizar la colecta (2 Cor 8), responsabilidad que él había confiado antes a los corintios mismos (1 Cor 16,3) ("Paul's Letters to Corinth", 328-335); el lenguaje, sin embargo, implica una acusación más grave. Sobre 12,16, véase *infra*, n. 491.

[400] Sobre la "visita dolorosa", véase Harris, *2 Corinthians*, 54-59; Murphy-O'Connor atribuye el problema a un intruso judaizante que cuestionó la autoridad de Pablo (*Paul*, 293-295), pero nada indica en la información relativa a la "visita dolorosa" que estuviesen ya implicados los "falsos apóstoles" de 2 Cor 11,13.

yor eficacia de Pablo por correspondencia que en persona?): el causante de la angustia había sido "castigado" (*epitimia*) por la mayoría (2,6), y la tristeza de los corintios por todo el episodio y su muestra de devoción a Pablo había funcionado como un bálsamo para el herido espíritu del apóstol y (presumiblemente) asegurado la reconciliación entre ambas partes (7,6-13).

Aparte de la angustia personal de Pablo, no se sabe de cierto qué expresaba la carta. Supuestamente, contenía una rotunda reprobación de quien había originado esa situación dolorosa. Es posible también que Pablo exhortase en la misiva a emprender una acción directa o a que la comunidad en conjunto tomase unas medidas que hasta entonces se había negado a aplicar. Como sucedía en su primera carta (1 Cor 5,9), no hay indicios de que él tratase sobre algún asunto más en esta otra, que debía de ser muy breve. Prescindiendo de su contenido, lo más probable es que su portador fuera Tito, enviado de vuelta a Corinto (quizá) al poco de haber regresado de allí.

¿Se conservó la carta? No creo que se deba identificar la "carta de lágrimas" con 1 Corintios; esta difícilmente corresponde a la descripción que Pablo hace de aquella[401]. Pero posiblemente fue conservada por incorporación a 2 Corintios, como capítulos 12–13[402]. Esto parece aún más probable si la forma actual de 2 Corintios es el resultado de una amalgama de cartas. Ahora bien, como yo pongo en cuestión esa hipótesis (cf. § 32.7a), no tengo más remedio que pensar que ni los corintios ni Pablo conservaron la carta, por lo cual se perdió la ocasión de copiarla, distribuirla más ampliamente y (por último) añadirla a la colección epistolar paulina. Dado que su característica más destacada era la irritación, angustia y tristeza que expresaba y causó, cabe pensar que ninguno de los que intervinieron en su composición, entrega y recepción creyeron útil conservarla y que vieron con buenos ojos su destrucción cuando fueron restauradas las buenas relaciones[403].

32.7 Cuarta de las cartas de Pablo a los corintios (2 Corintios)

a. El enigma de 2 Cor

Potencialmente, 2 Corintios es la más gratificante de las cartas de Pablo, pero, por otro lado, es el más problemático y frustrante de todos sus

[401] Véase Thrall, *2 Corinthians,* 57-61, y Harris, *2 Corinthians,* 5-7, para breves consideraciones sobre lo que el segundo llama "punto de vista consagrado".

[402] Véase *infra,* n. 407.

[403] Véase Harris, *2 Corinthians,* 3-8.

escritos[404]. Dado lo que sabemos sobre las relaciones y la comunicación de Pablo con Corinto, podríamos esperar encajar 2 Corintios en la serie de vínculos con relativa facilidad. Pero no es, ni mucho menos, el caso.

Porque, en primer lugar, cualquier vínculo con 1 Corintios es sorprendentemente escurridizo. Hay claras referencias a la tercera carta; de hecho, así como sabemos de ella por su mención en 1 Cor 5,9, las referencias efectuadas en 2 Corintios vienen a corroborar su existencia (§ 32.6). Pero en referencia a la presumiblemente mucho más sustanciosa 1 Corintios, no hay nada que decir. Puesto que Pablo trató en esa carta sobre tantos asuntos tan extensamente y con tanto cuidado, cabía esperar alguna alusión a lo que él había dicho anteriormente o a la reacción que eso había producido en los corintios. Como veremos en un momento, hay obvias razones por las que el cambio de las circunstancias de Pablo y la nueva amenaza que él veía abatirse sobre la iglesia corintia pudieron haber dominado de ese modo 2 Corintios como para llevarle a prescindir de esas referencias. Pero la ausencia de ellas no deja de causar extrañeza.

El otro problema principal es si 2 Corintios ha llegado a nosotros tal como la escribió Pablo. En su estado actual, la carta se compone de tres partes: capítulos 1–7, 8–9 y 10–13. Las tres están claramente desconectadas entre ellas, y el tono de cada una difiere mucho del de las otras. La unidad formada por los caps. 1–7 tiene de por sí algo de ese problema, con la apología personal de Pablo en 1,8-2,13 y 7,5-16, al parecer interrumpida por la extensa apología de su ministerio (2,14–7,4), esta aparentemente interrumpida a su vez o interpolada torpemente por 6,14–7,1. Y los caps. 8–9 tratan dos veces sobre la colecta. No sorprendentemente, pues, una tradición considerable de erudición ha inferido que 2 Corintios es una mezcla de diferentes cartas. La opinión más general es que hay en total cuatro o cinco: caps. 1–7 (quizá con material de una carta anterior), capítulo 8, capítulo 9 y caps. 10–13[405]. Los argumentos más sólidos son los que se pueden elaborar sobre los caps. 8–9 como cartas independientes[406] y sobre los caps. 10–13 como

[404] "La carta más personal, conmovedora, profunda y difícil de todo el corpus paulino, en la que él [Pablo] se nos revela como hombre, como apóstol y como pensador de gran profundidad" (Barrett, *Paul,* 15).

[405] La reconstrucción más influyente efectuada según estas líneas es la de G. Bornkamm, "Die Vorgeschichte des sogenannten Zweiten Korintherbriefes", *Geschichte und Glaube. Gesammelte Aufsätze,* vol. 4 (Múnich: Kaiser, 1971), 162-194. Para Scriba, las cartas corintias son nueve en total, más la adición posterior de 2 Cor 6,14–7,1 ("Von Korinth nach Rom", 168-169). Mitchell propone una versión de la hipótesis sobre cinco cartas ("Paul's Letters to Corinth", 317-321).

[406] Véase especialmente H. D. Betz, *2 Corinthians 8 and 9* (Hermeneia; Filadelfia: Fortress, 1985).

la "carta de lágrimas"[407], escrita antes de 2 Corintios (1–9), o como una quinta carta, escrita con posterioridad a 2 Corintios[408].

A mi entender, esas hipótesis tienen la ventaja de explicar de algún modo los desconcertantes factores que hemos indicado. El único problema es cómo concebir las situaciones y la motivación que llevaron a algún recopilador o editor anónimo a eliminar las introducciones y conclusiones de cada carta y mezclar los cuerpos de ellas de manera tan torpe como para suscitar los interrogantes que las varias hipótesis sobre mezcla epistolar tratan de resolver. ¿Por qué no considerarlas cartas completas? ¿Qué interés podía haber en dar la impresión de que Pablo había escrito solo dos cartas a los corintios en vez, digamos, de cinco o más? Si el editor se tomó la libertad de suprimir introducciones y conclusiones, ¿por qué no se sintió también libre de adaptar los materiales para formar una unidad más coherente?[409] Y si tuvo el cuidado de quitar saludos, agradecimientos y despedidas, ¿no hubiera cabido esperar por su parte un mayor esmero al unir las secciones?[410] Además, salvo que el trabajo de edición hubiera sido realizado en un momento realmente muy temprano, lo lógico es que se hubieran hecho copias de una o más de esas cartas independientes y que estas hubieran tenido una difusión más amplia[411], lo

---

[407] Por ejemplo, Becker, *Paul,* 216-221, y en particular Horrell, *Social Ethos,* 296-312. Pero Schnelle, justificadamente, objeta: "Si los capítulos 10–13 son parte de la 'carta de lágrimas', resulta muy extraño que Pablo no mencione el incidente que había causado tanto dolor y dado origen a la carta en primer lugar. Y los adversarios contra los que se dirige en 10–13 no están relacionados con el miembro de la comunidad al que se alude en 2,3ss." (*History,* 81-82); similarmente, Murphy-O'Connor, *Paul,* 255.

[408] Véase en especial Thrall, *2 Corinthians,* 5-20, quien también opina que el cap. 8 era parte de una sola carta (caps. 1–8) y que el cap. 9 era una carta aparte, escrita con posterioridad (36-43; bibliografía 47-49). T. Schmeller, "Die Cicerobriefe und die Frage nach der Einheitlichkeit des 2. Korintherbriefs": *ZNW* 95 (2004) 181-208, sugiere que las compilaciones en los *córpora* de las cartas ciceronianas hacen más verosímil una fusión realizada cronológicamente con cartas paulinas. Todo el debate es objeto de un minucioso examen en Harris, *2 Corinthians,* 8-51. Este autor ve 2 Corintios como una unidad (11-33) y señala que esta visión, la llamada "hipótesis tradicional", tiene más seguidores entre los investigadores contemporáneos de lo que se suele reconocer (42-43).

[409] White, por ejemplo, cree que los caps. 8–9 están formados por una o dos "cartas fragmentarias" (*Jesus to Christianity,* 205; las varias hipótesis sobre partición son oportunamente expuestas en pp. 204-207), pero en realidad, aunque privadas de introducción y conclusión, las cartas no pueden ser consideradas fragmentarias. Contrástese con J. D. H. Amador, "Revisiting 2 Corinthians: Rhetoric and the Case for Unity": *NTS* 46 (2000) 92-111.

[410] Para una conjetura verosímil, véase Thrall, *2 Corinthians,* 45-47.

[411] Véase *supra,* § 29.8d, pero también Harris, *2 Corinthians,* 41-42; la falta de claro testimonio de referencias a 2 Corintios en la primera mitad del siglo II (cf., por ejemplo, Thrall, *2 Corinthians,* 2-3; Harris, *2 Corinthians,* 2-3) no ayuda a aclarar la cuestión.

que casi con seguridad habría dejado alguna huella en la tradición textual. Pero no hay nada de eso.

No creo que se pueda resolver definitivamente el enigma de 2 Corintios. La ineludible realidad es que los datos de la carta en su forma presente pueden soportar toda una variedad de hipótesis. Lo frustrante de este debate, como de otros sobre los orígenes del cristianismo, es la renuencia de algunos a admitir que cambios de circunstancias, de información o de estado de ánimo podrían ofrecer una explicación perfectamente adecuada de los supuestos fallos y de las faltas de conexión, posiblemente chirriantes para los lectores actuales de esos documentos. La deficiencia de nuestra imaginación histórica supone con frecuencia un mayor problema que los desconcertantes datos de una carta como 2 Corintios.

Por si puede servir, mi sospecha es que el enigma de 2 Corintios lo causó el mismo Pablo. Es probable que él estuviera en tránsito cuando escribió la carta. En su afán por saber qué reacción habían producido la "carta de lágrimas" y la (segunda) visita de Tito, Pablo había ido a Tróade para encontrarse con él en su viaje de regreso de Corinto, pero, no encontrándolo allí, había ido a Macedonia (2 Cor 2,12-13), donde lo halló finalmente. Así pudo Pablo enterarse de que los corintios se habían arrepentido, como él esperaba, y de que estaban deseosos de lograr la reconciliación (7,5-16). El siguiente paso de Pablo, podríamos pensar, habría sido ir sin demora de Macedonia a Corinto. Pero, evidentemente, no hizo eso.

Una conjetura verosímil es la siguiente. Pablo ya llevaba algún tiempo en Macedonia cuando se encontró con Tito. Sabiendo que un mensajero podía viajar mucho más rápido que él mismo, Pablo decidió escribir a los corintios para expresarles su gozo al tener noticia del feliz desenlace y saber que se había arreglado aquella particular desavenencia. No es posible determinar si tomó esa resolución al momento o después de continuar su viaje por Macedonia. Seguramente, de cada una de las iglesias macedonias le habían llegado ruegos de que se detuviera a predicar y enseñar. En una o más ocasiones, quizá inicialmente del propio Tito, habría recibido noticia de que un grupo de misioneros recién llegados causaba nuevos problemas en Corinto, en parte abriendo antiguas heridas, en parte creando otras nuevas. Entonces, una vez más, Pablo debió de verse en la necesidad de decidir si ir personalmente a Corinto o limitarse a escribir, pero la idea de otra visita dolorosa pudo hacérsele insoportable (cf. 2 Cor 1,22). En cualquier caso, el tiempo y las circunstancias no permitieron una composición cuidadosa de la carta, como había sido la de 1 Corintios y como sería la de Romanos. Así que bien podemos imaginar a Pablo poniéndose a dictar su carta sin tener en mente una clara estructura de ella. En la primera par-

te aprovechó la oportunidad para indicar la crisis que él había experimentado en Asia y explicar su vacilación sobre si ir personalmente o no. Con la prisa de la composición, esta apología personal derivó un tanto extemporáneamente en apología de su ministerio[412]. En ella lanzó varias pullas contra los misioneros recién llegados, antes de expresar con más detalle su alivio por las buenas noticias aportadas por Tito. Como quería que este siguiera promoviendo la colecta en Corinto, Pablo debió de considerar muy conveniente, en las circunstancias, añadir a una exhortación ya medio escrita relativa a la colecta (capítulo 8) una más sobre el mismo tema (capítulo 9). Finalmente, antes de que Tito partiese con la carta, y acaso porque le habían llegado nuevas noticias sobre lo que estaba aconteciendo en Corinto[413], quizá después de haber viajado con Tito a la siguiente ciudad e iglesia[414], Pablo sintió la necesidad de incluir un desahogo final de su preocupación por los nuevos problemas que planteaban los misioneros recién llegados (caps. 10–13)[415]. Y ya, sin más dilación –sin tomarse, por tanto, el tiempo de pulir el texto ni de hacer una copia mejorada–, despachó a Tito con la carta.

---

[412] Harris observa que las líneas generales de esa apología son características de las tres secciones principales de 2 Corintios (*2 Corinthians,* 46-47). Pablo utiliza el término *apologeomai* ("defenderse, alegar en propia defensa") en 12,19. Sobre 2 Cor 6,14–7,1 véase el análisis de Harris (14-25); señala este autor que, si bien influyentes eruditos de tiempos anteriores han considerado el discurso como una interpolación no paulina, en los estudios más recientes se sostiene que pertenece a Pablo y que encaja en el contexto (15). Harris se pregunta, en conclusión, si "Pablo lo había compuesto en un tiempo anterior, bajo influencia esenia, y luego lo incorporó a la carta... a modo de digresión, como una exhortación a los corintios a que rompieran sus ataduras con el paganismo" (25).

[413] Es bien conocida la posibilidad apuntada por Lietzmann de que "una noche de continuo insomnio" que hubiera habido por medio sería explicación suficiente de la falta de ilación entre los caps. 1–9 y 10–13 (*Korinther,* 139); "Pablo dictó la carta con interrupciones; por eso son comprensibles los fallos de trabazón" (Kümmel, *Introduction,* 292).

[414] Harris señala que la composición de cada una de las cartas paulinas (aparte de Filemón) debió de llevar tiempo –"quizá días, semanas ¡o incluso meses!"– y conjetura que no hubo simples "pausas de dictado", sino varias etapas de composición (*2 Corinthians,* 31, 43-44, 50-53).

[415] En opinión de Schnelle, todo lo que es necesario suponer es que entre los caps. 1–9 y 10–13 le llegó a Pablo la noticia de que había cambiado la situación en Corinto (*History,* 86-87); piensa que fue Tito quien llevó la noticia y, también, que el dictado de los caps. 1–9 antecedió a la marcha de Tito a Corinto (86), pero no explica cómo la referencia al regreso de Tito en 2 Cor 7,6-16 encaja en su reconstrucción. El rechazo por Murphy-O'Connor de esa explicación por considerarla "psicológicamente imposible" (*Paul,* 254) evidencia, desafortunadamente, el mismo "fallo fundamental" del supuesto conocimiento superior del historiador que él critica una página antes.

Por supuesto, esta reconstrucción es tan especulativa como las otras. Pero, puesto que especular es todo lo que está a nuestro alcance, creo que lo más prudente es trabajar con 2 Corintios tal como nos ha llegado, en vez de elaborar hipótesis históricas dependientes de hipótesis literarias relativas a la unidad (o no) de este escrito. Y ya que es posible concebir unas circunstancias (por ejemplo, las recién apuntadas) por las que la carta nos ha sido transmitida más o menos como salió de las manos de Pablo[416], prefiero trabajar con 2 Corintios tal como está, aunque sin hacer depender mucho de que la carta fuera compuesta como una unidad y, todavía menos, de un tirón. En cualquier caso, la mayor parte de 2 Corintios se escribió probablemente en el otoño de 55 d. C.

b. ¿Cuáles eran los problemas creados por los nuevos misioneros?

Recordemos que la situación en Corinto debe ser concebida como rápidamente cambiante. Aquella iglesia había sido fundada a comienzos de los años cincuenta.

- Unos dos años después de haber salido por primera vez de Corinto, Pablo tuvo que adoptar una actitud severa a causa de una crisis relacionada con uno o dos destacados miembros de la iglesia corintia (§ 32.4).
- Poco más tarde aumentaron en ella los problemas a causa de varios acontecimientos sociopolíticos, aunque más marcadamente sociales y con ramificaciones teológicas, que dieron origen a una carta cuidadosamente escrita: 1 Corintios. Esta misiva confirma que, dentro de la iglesia corintia, Pablo era objeto de considerable crítica, también de carácter más social que ideológico.
- No mucho después recibió nuevas noticias de desafección personal y de acusaciones contra él, que le parecieron muy hirientes y a las que respondió en la "carta de lágrimas" (§ 32.6).
- En algún momento, un grupo de misioneros recién llegados a Corinto criticó también la misión paulina, provocando la correspondiente reacción de Pablo, sobre todo en 2 Cor 10–13. Si bien hay

[416] "Si se ve en 2 Corintios una verdadera carta fruto de una situación histórica única y complicada, es comprensible como material histórico" (Kümmel, *Introduction*, 292). También merece mención la anterior observación de Kümmel de que "en la antigüedad no hay paralelos... de que alguien que no sea el autor original ensamble varias cartas, eliminando algunas partes y reelaborando otras" (242).

que señalar que ese contraataque, tal como está ahora 2 Corintios, se encuentra extrañamente mezclado con manifestaciones de alivio por la respuesta positiva de los corintios a la "carta de lágrimas", y de afán (tras la respuesta positiva) de promover más vigorosamente la colecta.

Dada la disparidad y la atmósfera febril reinantes en la iglesia de Corinto, la introducción de un nuevo catalizador en una mezcla tan inestable tenía que resultar explosiva. Pero ¿quiénes eran esos misioneros y cuáles los problemas que crearon en Corinto?[417]

Lo que Pablo dice de ellos difícilmente puede juzgarse como una descripción desapasionada, pero nos da una idea bastante clara de lo que representaban, así como de la confusión que causaron a los creyentes corintios con su llegada. Hay dos conjuntos principales de información. Según el primero, *eran misioneros o predicadores cristianos,* "siervos de Cristo" (11,23), "apóstoles de Cristo" (11,13); "anunciaban a Jesús", su mensaje incluía la promesa de recibir el Espíritu, vinieron con el "evangelio" (11,4). Pablo tenía una idea muy negativa de ellos: eran "siervos de Satanás" (11,14-15), "falsos apóstoles" (11,13); anunciaban a "otro Jesús", prometían "un Espíritu distinto", traían un "evangelio diferente" (11,4)[418]. Pero, evidentemente, al referirse a ellos de este modo, Pablo estaba reflejando e impugnando las afirmaciones que los recién llegados habían hecho de ellos mismos y que habían sido aceptadas por la mayoría de los creyentes corintios.

Segundo, eran *judíos*[419] que presumían de "hebreos"[420], de "israelitas", de "semilla de Abrahán" (11,22). Aparte de esto, son sorprendentes los paralelos con otras abiertas críticas de Pablo a otros predicadores judíos: "un diferente evangelio" (Gál 1,6), énfasis en la condición de "semilla de Abrahán"

---

[417] Estas cuestiones han sido objeto de muchos estudios e hipótesis; véase, por ejemplo, Furnish, *2 Corinthians,* 48-54; Thrall, *2 Corinthians,* 926-945; Harris, *2 Corinthians,* 67-87.

[418] No es necesario suponer que los nuevos misioneros tenían una cristología muy diferente –por ejemplo, Jesús considerado "hombre divino" (*theios anēr*) (D. Georgi, *The Opponents of Paul in Second Corinthians* [Filadelfia: Fortress, 1986], 271-277; cf. Thrall, *2 Corinthians,* 667-670)–; de otro modo, Pablo no habría dejado de refutarla. La retórica de Pablo (cf. Gál 1,6-9) estaba orientada ante todo a poner de relieve que el mensaje que ellos difundían no era el mismo que el suyo, pero la diferencia podría consistir solo en el énfasis en la cruz y en la necesidad de compartir el sufrimiento de Cristo (compárese Gál 2,19, 3,1 y 6,14 con 2 Cor 4,7–5,21), así como en una valoración distinta de la importancia de haber servido como apóstol de Jesús durante su misión (compárese Gál 2,6 con 2 Cor 5,16).

[419] Curiosamente, Becker los describe como "antiguos judíos" (*Paul,* 222).

[420] Véase *supra,* § 25 en n. 37; cf. Rom 2,17.23; 3,27; 4,2; Gál 6,13-14.

(Gál 3), presunción de una identidad judía/israelita tradicional (Flp 3,5)[421]. Es notable el hecho de que se presentaban a los corintios como "ministros de justicia" (2 Cor 11,15), una referencia a la antítesis del capítulo 3 y un eco (aunque no más que eso) de la principal causa de discordia entre Pablo y sus adversarios judeocristianos (véase, por ejemplo, Gál 2,21; Flp 3,9).

A la luz de esta información, no se puede concluir sino que los recién llegados eran misioneros judíos que se veían al menos en alguna medida como parte de una contramisión o, quizá menos polémicamente, como la misión complementaria con la que corregir o completar la misión de Pablo. El hecho de que la circuncisión –una de las posibles exigencias de los recién llegados– no sea mencionada ni aludida es insuficiente para desechar esa inferencia. Todo lo que se necesita imaginar es un grupo que adaptaba su mensaje o su táctica a la situación encontrada en Corinto; proceder que habría que relacionar también con la facción que se identificaba de algún modo con Cefas/Pedro (1 Cor 1,12)[422]. Puesto que Pedro era conocido como (el) apóstol de los judíos (o de "la circuncisión"), los nuevos misioneros habrían encontrado en esa facción puntos de contacto. Por otro lado, Pedro había aceptado un evangelio de incircuncisión para convertidos gentiles (Gál 2,6-9), y la facción de Cefas, habiendo vivido en comunidad con creyentes gentiles incircuncisos en Corinto, no se habría dejado convencer fácilmente de que ahora esos compañeros tuvieran que circuncidarse. En la transición de temeroso de Dios a prosélito, la circuncisión era habitualmente el final del proceso. Tenemos, además, que Pablo nunca menciona la Ley (*nomos*) en 2 Corintios (aunque nótese el capítulo 3), lo cual podría reflejar un proceder de los "judíos" más sutil que en Galacia.

La adaptación de los nuevos misioneros a las circunstancias de Corinto podría estar también implícita en lo que parece su utilización de anteriores críticas dirigidas contra Pablo, como que sus capacidades oratorias y retóricas estaban poco desarrolladas (2 Cor 10,10; 11,6) o que no hacía honor a la amistad que le dispensaban los corintios, negándose a aceptar su ayuda económica (11,7-11; 12,13-18). Había reaparecido la antigua amargura de las divisiones, con reapertura de viejas heridas, y habían cobrado nueva fuerza acusaciones anteriores (12,19–13,2). Los recién llegados destacaban al parecer su capacidad para realizar "señales, prodigios y milagros", y probablemente también las "visiones y revelaciones" que tenían[423], como

---

[421] Véase *supra*, § 31.7b, e *infra* sobre Flp 3,2 (§ 34.4a).

[422] Véase *supra*, en n. 204.

[423] Conviene señalar el paralelo con la oposición judía perceptible en Col 2,18, donde *nomos* también está ausente del vocabulario, pese a que es claro el carácter judío del reto al que se hace frente (véase *infra*, § 34.6c).

prueba de que eran verdaderos apóstoles (12,1.11-12). Eso les permitía conectar más fácilmente con los corintios, siempre ávidos de fenómenos sobrenaturales, como ya había advertido Pablo a algunos de ellos en 1 Cor 12–14. Dada la desafección existente contra Pablo[424], no puede resultar sorprendente que los nuevos misioneros se presentasen no solo como iguales, sino incluso como superiores a él (había trabajado, pero inadecuadamente), utilizando ese desamor en su propia ventaja[425].

De la información e indicios que tenemos sobre esos misioneros, lo que suscita más intriga es su relación con Jerusalén. Los estudios al respecto se han centrado en las referencias a los "super- (*hyperlian*) apóstoles" (11,5; 12,11). Al hablar de los "falsos apóstoles", ¿se refería Pablo a los recién llegados?[426] ¿O pensaba acaso en los "apóstoles columnas", los de Jerusalén (Gál 2,9)?[427] Y si era en estos últimos, ¿se debe el calificativo de "superapóstoles" al propio Pablo o a los recién llegados? Puesto que él parece compararse con los "superapóstoles" ("en nada inferior" [11,5; 12,11]), mientras que se considera superior a los recién llegados ("más que ellos", "mucho más", "en mucho mayor grado", "muchas veces" [11,23]), el calificativo iba aplicado seguramente a la jerarquía jerosolimitana[428]. Refuerza tal probabilidad lo que parece ser una rígida interpretación por Pablo del acuerdo de Jerusalén sobre la división del trabajo (Gál 2,7-9) en 2 Cor

---

[424] Indicada al comienzo de esta sección.

[425] Todo lo que necesitamos deducir es la utilización de esa oposición contra Pablo (cf. Murphy-O'Connor, *Paul*, 303-304 y n. 44); la idea de cierta aproximación entre los "judaizantes" recién llegados y los anteriores "protognósticos", sostenida aún por Harris (*2 Corinthians*, 77-87; cf. Kümmel, *Introduction*, 285-286), no se desprende de los datos, ni tampoco es verosímil (véase *supra*, n. 213). La descripción que hace Becker parece reflejar una Reforma luterana que veía la amenaza del segundo frente desde la perspectiva de la *Schwärmerei* ("entusiasmo").

[426] Conzelmann, *History*, 111; conclusión de Thrall (*2 Corinthians*, 671-676).

[427] Idea que defendió E. Käsemann en un influyente artículo publicado en *ZNW* 41 (1942) 33-71, reeditado como *Die Legitimität des Apostels. Eine Untersuchung zu II Korinther 10–13* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1956) y apoyado por Barrett, *2 Corinthians*, 30-32.

[428] "Seguramente, es inconcebible que [Pablo] dijera 'creo que soy tan bueno como los siervos de Satanás'... Con falsos hermanos y falsos profetas, él no puede tener ninguna relación; de 'superapóstoles' y apóstoles 'pilares' habla en el peor de los casos con simple ironía" (Barrett, *Paul*, 35). Harris opina también que el calificativo hace referencia a los apóstoles originales, los Doce, y que no es una designación despectiva de ellos acuñada por Pablo, sino la denominación utilizada por los adversarios de Pablo o, más probablemente, "la descripción irónica de la exaltada visión de los Doce que tenían los 'falsos apóstoles'" (*2 Corinthians*, 75-76). En cambio, Sumney, tras identificar a los "superapóstoles" con los "intrusos" (*"Servants of Satan"*, 112-115), concluye que "no hay razón para asociarla [la misión antipaulina] con la iglesia de Jerusalén" (307).

10,13-16: él entendía el acuerdo en el sentido de que las dos misiones, la orientada a la circuncisión y la dirigida a la incircuncisión, no debían interferirse mutuamente, entrando una en territorio de la otra[429]. Y desde el punto de vista de Pablo, era precisamente esto lo que estaban haciendo los misioneros judíos llegados a Corinto, por lo cual él debía de suponer que la iniciativa contaba con el apoyo, tácito o no, de Jerusalén.

Aunque la relación entre los caps. 10–13 y los precedentes es objeto de gran controversia, no debemos perder de vista las varias referencias de capítulos anteriores susceptibles de ser interpretadas como alusiones a los nuevos misioneros, quizá escritas antes de que fueran percibidos claramente como problema. En particular, ellos parecen haberse servido de "cartas de recomendación" (3,1) en las que basar su autoridad y gracias a las cuales ejercer una verdadera influencia en los corintios. Podían ser cartas de otras iglesias, y, para que tuvieran el efecto deseado, proceder de iglesias muy consolidadas o muy estimadas por las nuevas comunidades. También podían haber sido escritas por figuras eminentes, de gran prestigio. La iglesia jerosolimitana o los "superapóstoles" son, pues, el origen más probable. Similarmente, el hecho de que Pablo proceda enseguida a comparar y contrastar su propio ministerio con el de Moisés (3,4-18) sugiere que los recién llegados presentaban su misión como situada en línea con la mosaica: la clase de apelación apologética que encontramos en diversos escritos judíos helenísticos[430]. Poco tendría de sorprendente que los judeocristianos más conservadores hicieran hincapié en que su predicación de la Buena Noticia de Jesús estaba perfectamente enraizada en Moisés.

Así pues, la solución más obvia para la cuestión de la identidad de los nuevos misioneros es que se veían como parte de la expansión continua de la misión más tradicionalista a los judíos, favorecida explícita o tácitamente por la jerarquía de Jerusalén. Pensaban que la predicación de Pablo era deficiente y que sus convertidos necesitaban una conversión aún más completa. Para asegurar su éxito fueron a Corinto con recomendaciones de iglesias muy respetadas "en la patria" e hicieron gran despliegue de sus carismas. Supieron utilizar a su favor las ideas de los corintios sobre la amistad y el honor. Y, con el fin de desacreditar a Pablo, se aliaron con algunos de los creyentes corintios que le eran más desafectos y airearon las quejas y acusaciones ya dirigidas contra él por uno o más de esos creyen-

---

[429] Véase *supra*, § 29.4b.

[430] Cf. § 24 n. 132, *supra*, y particularmente Georgi, *Opponents*, cap. 3. El debate ocasionado por Georgi lo examina brevemente Thrall, *2 Corinthians*, 238-239, 246-248.

tes. La carta 2 Corintios fue, entre otras cosas, la respuesta de Pablo a esas amenazas contra una de sus fundaciones más queridas y potencialmente más importantes. Por eso, cuando las dimensiones de la amenaza se le hicieron claras, optó al parecer por un discurso más abierto y punzante.

c. Una declaración muy personal (2 Cor 1,1–2,13; 7,5-16)

Después del saludo de comienzo (1,1-2), Pablo prescinde más o menos de la normal manifestación de agradecimiento y se zambulle enseguida en una reflexión sobre el sufrimiento y sobre el consuelo proporcionado por Dios, entendidos como un compartir los sufrimientos de Cristo y el consuelo que viene de él (1,3-7). Este tema ocupaba un primer lugar en su mente, como indica el hecho de que reaparezca con frecuencia en capítulos posteriores[431]. No obstante, lo que provocó la reflexión inicial fue seguramente la crisis que Pablo había sufrido en Asia y que lo había llevado casi al borde de la muerte (1,8-11)[432].

Pero la que es ahora su preocupación principal no tarda en emerger. Con referencia implícita a críticas anteriores[433], y probablemente a esas críticas reforzadas por los recién llegados[434], Pablo hace hincapié en su integridad personal y apela a la mutua estima que ha existido entre él y los corintios (1,12-14). Una concreta causa de discordia era, al parecer, la vacilación de Pablo respecto a sus planes de realizar una nueva visita a Corinto; cabe suponer que Tito había informado de las dudas de Pablo a los corintios y luego, a la vuelta, de la insatisfacción de los corintios a Pablo. Este replica jugando retóricamente con el "sí" y el "no": al igual que el Evangelio

---

[431] 2 Cor 4,7–5,5; 6,4-10; 11,23–12,10; 13,4.

[432] A. E. Harvey, *Renewal through Suffering: A Study of 2 Corinthians* (Edimburgo: Clark, 1996): "Por primera vez en sus cartas existentes, y posiblemente por primera vez en toda la literatura filosófica y religiosa occidental, encontramos la experiencia del sufrimiento involuntario e inocente revestida de valor positivo y de significado *en sí misma*"; "el momento en el que Pablo vivió esta realidad y comprendió su importancia para la vida cristiana puede ser probablemente identificado con su experiencia de proximidad a la muerte mencionada en 2 Cor 1,8" (31, 121). Sobre la naturaleza de aquella crisis, véase § 32.2e, *supra*. Que Pablo no la explique aquí podría ser indicio de una falta de planificación de la carta; también, por supuesto, cabe la posibilidad de que él juzgase que los destinatarios eran sabedores del episodio en cuestión.

[433] La referencia a la "sabiduría carnal" (1,12) recuerda la confrontación de 1 Cor 1–4.

[434] "Armas carnales" (2 Cor 10,4); *eilikrineia*, "sinceridad, pureza de ánimo" (1,12; 2,17).

no dice "sí" y "no" al mismo tiempo, tampoco lo hace Pablo en su trato con ellos (1,17-20). La fidelidad de Dios (*pistos de ho theos* [1,18]), manifestada en el "sí" de Cristo (1,19) y en la unción con el Espíritu (1,21-22), motiva la apropiada respuesta humana ("Amén" [1,20]), una correspondiente fidelidad como expresión y medida de su relación mutua[435].

Justificaciones aparte, la verdadera razón de la continua ausencia de Pablo era que él no quería repetir su dolorosa visita (1,23–2,1). De ella había resultado angustia y sufrimiento para ambas partes, expresados en la "carta de lágrimas", dolorida y causante de dolor a su vez, escrita a raíz de aquella estancia en Corinto[436]. Ahora bien, el "castigo" infligido al causante de aquella desazón había sido suficiente (2,6); era ya el momento de acercarse a él con amor y perdonarlo (2,8-10), para que no se perdiera la oportunidad de la reconciliación (2,11). Dicho esto, Pablo vuelve a referirse a su viaje, recordando que la inquietud le impidió establecerse en Tróade, pese a las oportunidades de misión que se le abrían allí, porque ante todo quería encontrar a Tito para conocer el resultado de aquella carta anterior (2,12-13). En este punto, quizá sin una clara idea de lo que aún necesitaba decir en lo restante de 2 Corintios, Pablo cambia de discurso para hacer una amplia apología de su ministerio (§ 32.7d). En ella retoma el hilo del recuerdo (¿pensado inicialmente como conclusión?) del alivio que le produjo la llegada de Tito con buenas noticias sobre la reacción de los corintios (7,5-16). Estos, aunque al principio ofendidos, luego, a la lectura de la carta, se habían sentido movidos a gran pesar y arrepentimiento por su responsabilidad en la ruptura con Pablo (presumiblemente, al haber dado crédito a la falsa acusación contra él). Su contrición y propósito de reparar el yerro compensaban a Pablo del anterior sufrimiento (7,11-13) y confirmaban la confianza en ellos que él había expresado a Tito (7,14). Este, por su parte, se había sentido envuelto en la emoción de todos y recordaba la tranquilidad de espíritu experimentada por la respuesta de los corintios (7,13.15). Era, sin duda, lo vívido de su información lo que había causado que Pablo se regocijase tan intensamente y reafirmase su confianza en ellos.

---

435 El argumento teológico subyacente pasa fácilmente inadvertido en el griego cuando no se perciben las resonancias del lenguaje en el pensamiento hebreo: *pistos* ("fiel") y *amēn* reflejan la raíz hebrea *'mn*, cuya idea básica era la "constancia" (de las cosas) y la "fiabilidad" (de las personas); el "amén" humano refleja la fidelidad de Dios (*'ĕmunah*) (véase en especial A. Jepsen, *TDOT* I, 319-323). Estrechamente vinculada con el pensamiento de Israel está la idea de la fidelidad de Dios en mantener (*qwm*) su palabra, cumpliendo su pacto con Israel (véase J. Gamberoni, *TDOT* XII, 598-600), de la que Pablo parece hacerse eco al afirmar que "es Dios quien nos consolida (*bebaiōn*) junto con vosotros en Cristo".

436 Sobre la carta en cuestión, cf. *supra*, § 32.6.

En esto –podemos tener cierta confianza– consistió la principal/inicial respuesta de Pablo a los corintios. Sin duda, a él le habría gustado enviarles de inmediato una nueva carta para expresarles su alivio y gozo por las noticias de Tito. Pero ya fuera simplemente que no encontró tiempo suficiente para dictar una larga misiva o que otras noticias traídas por Tito le produjeron un considerable recelo, consideró oportuno ampliar su apología personal y convertirla en una larga digresión en el curso de su dictado, antes de volver a su alegría y satisfacción previas por la noticia inicial de Tito.

d. Apología de su ministerio (1) (2 Cor 2,14–4,6)

Algo indujo a Pablo a realizar una exposición de su ministerio, compuesta de:

- Una comparación con el de Moisés (2,14–4,6).
- Una reflexión sobre la paradoja del poder divino en la fragilidad humana y a través de ella (4,7–5,10).
- El hincapié de Pablo en que su ministerio le ha sido encomendado por Dios (5,11-21).
- Una ulterior reflexión sobre la paradoja de un ministerio que, pese a anunciar la salvación, tenía que ser desempeñado ahora arrostrando tremendas dificultades y oposición (6,1-10).
- Un retorno al tema anterior (6,11-13), interrumpido con la torpe inclusión de lo que posiblemente era una exhortación preexistente (6,14–7,1), antes de completar la transición a ese tema (7,2-4).

Por torpe que sea la sección incluida en el capítulo 2, o desconcertante su origen dentro de la serie de comunicaciones de Pablo con Corinto, los capítulos indicados contienen algo de la teología paulina más profunda sobre la cruz de Cristo y sobre su impacto en el sufrimiento humano, el del ministerio apostólico en particular.

La digresión comienza con una variada colección de metáforas, algo inusual incluso para Pablo, que se complacía en utilizar toda una gama de imágenes para transmitir lo más vívidamente posible su mensaje a aquellos a los que se dirigía[437]. Aquí, las metáforas son el triunfo romano (2,14)[438], el buen olor (*euōdia*) sacrificial (particularmente, el de las ofrendas que-

---

[437] Véase, por ejemplo, *Theology of Paul*, § 13.4.

[438] Latín *triumphus* = griego *thriambos;* aquí, el verbo es *thriambeuō* (sobre el debate relativo a su preciso significado, véase BDAG, 459).

madas) (2,15-16)[439], y lo contrario del vendedor trapacero, que con sus mañas trata de conseguir la venta. Pablo compara su misión con la de un enemigo derrotado, esclavizado y llevado en triunfo a través de Roma por Dios victorioso en Cristo (2,14)[440]. La metáfora es oscura, puesto que quienes tras su derrota caían en manos del enemigo eran esclavizados o ejecutados[441]. Pero Pablo no dudaba en considerarse un esclavo de Cristo[442], y la idea de la muerte como parte de su destino de apóstol (y como parte necesaria del proceso de salvación), originada en él por la crisis de Asia (1,8-9), se convierte en *leitmotiv* de esta larga digresión[443]. Con su habilidad para utilizar también la metáfora del sacrificio en muy diversos contextos[444], equipara aquí su ministerio a la res u ofrenda quemada en sacrificio, de la que se desprende un agradable olor: de nuevo, una alusión a la necesidad de que él muera para que su ministerio tenga efecto, ya sea de vida o de muerte. La idea de tan encontrados efectos en su ministerio y la implicación de la rectitud personal (el enemigo derrotado pero íntegro, el puro sacrificio) conducen al contraste entre la sinceridad de su ministerio (ahora reconocida con la respuesta de la iglesia a la "carta de lágrimas") y la insinceridad del comerciante trapacero que intenta vender mercancía de mala calidad[445] (alusión no demasiado sutil al problema al que se enfrentaba su iglesia de Corinto).

Después de esa transición en el pensamiento, Pablo se lanza a un ataque más abierto contra los nuevos misioneros, que han venido a cuestionar su mensaje sirviéndose de medios discutibles. Se han presentado en Corinto con cartas de recomendación. Pablo, en cambio, no necesitó "palancas" de ese estilo; de hecho, el efecto de su ministerio en los corintios[446] probaba su-

---

439 *Osmē euōdias*, "olor agradable", se encuentra cuarenta y seis veces en los LXX, normalmente en referencia a holocaustos (Gn 8,21; Éx 29,18, etc.); véase también Harris, *2 Corinthians*, 248-249.

440 "En Cristo" parece hacer referencia a los que son llevados en triunfo ("nosotros") por Dios.

441 Véase especialmente S. J. Hafemann, *Suffering and the Spirit: An Exegetical Study of 2 Cor 2:14–3:3* (WUNT 2.19; Tubinga: Mohr Siebeck, 1986), 18-39; P. B. Duff, "Metaphor, Motiv, and Meaning: The Rhetorical Strategy behind the Image 'Led in Triumph' in 2 Corinthians 2:14": *CBQ* 53 (1991) 79-92; cf. Thrall, *2 Corinthians*, 191-195; Harris, *2 Corinthians*, 243-246.

442 Rom 1,1; 1 Cor 7,22; Gál 1,10; Flp 1,1 (Col 4,12).

443 Véase *supra*, n. 432.

444 Rom 12,1; 15,16; 1 Cor 5,7; Flp 2,17; 4,18.

445 *Kapēleuō*, "pequeño comerciante, vendedor ambulante". "A causa de los embelecos de esos vendedores... la palabra vino casi a significar mercancía adulterada" (BDAG, 508; Thrall, *2 Corinthians*, 212-215; Harris, *2 Corinthians*, 253-254).

446 "La carta griega de recomendación, la *systatikē epistolē*, representaba un tipo epistolar distinto, y su uso era común en la antigüedad" (Thrall, *2 Corinthians*, 218). Quie-

ficientemente que él había sido autorizado por Dios y era un instrumento en su plan (3,1-3). Aquí, una vez más, hay que señalar que Pablo apela de inmediato a la marca dejada por el Espíritu en las vidas de los creyentes corintios como prueba fehaciente de que su mensaje provenía de Cristo[447].

El carácter del problema, del que Pablo había tenido conocimiento por Tito, se percibe claramente en estos versículos (3,3-18). Porque la palabra clave en el pasaje (3,1–4,6) es "ministerio" (*diakonia*)[448], y la cuestión fundamental es "capacidad/competencia" (*hikanotēs*) para desempeñarlo[449]. Pablo procede a desarrollar un fuerte contraste entre dos formas de ministerio: la representada por Moisés y la correspondiente a su propia misión. ¿Por qué lo hace? Obviamente, porque los nuevos misioneros se estaban sirviendo en exceso de Moisés, presentándolo como su precedente y norma[450], y sobre todo, presumiblemente, porque dada la excepcional cercanía a Dios de Moisés, receptor de las tablas de la Ley, se hacían pasar por sus sucesores directos, derivaban de él su autoridad y esperaban el correspondiente respeto de los corintios[451].

La respuesta de Pablo emplea una serie de antítesis muy marcadas:

• No tinta	sino el Espíritu (3,3).
• No tablas de piedra	sino de corazones de carne (3,3).
• Antigua alianza	nueva alianza (3,6.14).
• No de letra	sino de Espíritu (3,6-7).
• Ministerio de muerte	ministerio de vida (3,6-7).
• Ministerio de condenación	ministerio de justificación (3,9).
• Gloria pasajera	gloria incomparable (3,7-11).

El contraste entre el ministerio que los recién llegados representaban y el de Pablo no es simplemente entre la autoridad conferida por unas cartas de recomendación escritas en un lugar lejano y la inmediatez de unas vidas transformadas por el Espíritu, sino sobre todo entre el ministerio

nesquiera que les hubiesen proporcionado las cartas (¿líderes de la iglesia jerosolimitana?) eran presumiblemente personas muy respetadas que proponían un ministerio inspirado en el de Moisés, más la correspondiente observación de la Ley.

447 Como indica frecuentemente en su correspondencia más temprana (1 Tes 1,5-6; Gál 3,2-5; 1 Cor 1,5-7) y ya antes aquí (2 Cor 1,21-22).

448 *Diakonia:* 3,7.8.9 (dos veces); 4,1; *diakonos:* 3,6; *diakoneō:* 3,3.

449 *Hikanos:* 2,16; 3,5; *hikanotēs:* 3,5; *hikanoō:* 3,6.

450 Nótese el doble contraste que establece Pablo con los recién llegados y con Moisés: "no como tantos" (2,17), "no como algunos" (3,1), "no como Moisés" (3,13).

451 Véase *supra*, en n. 430.

paulino y el de ellos. Aquí, una vez más, es el efecto vivificador del Espíritu en los corazones de los corintios lo que marca la diferencia con respecto a una fe que hay que aprender de instrucciones escritas.

Al hablar de "tablas de *piedra*" (3,3), Pablo aludía claramente a los relatos del Éxodo empleando la misma expresión[452]. Esto invitaba al contraste con la nueva alianza de Jr 31,31-34[453] y con la equivalente promesa contenida en Ezequiel de que el "corazón de *piedra*" de Israel sería sustituido *por un "corazón de carne"*[454], *donde es el Espíritu el que logra la obediencia* que busca Dios (11,19; 36,27). La implicación resulta casi explícita: el ministerio del Espíritu que desempeñaba Pablo era el cumplimiento de lo profetizado por Jeremías y Ezequiel y alcanzaba por eso la realización existencial de lo que la Ley escrita solo podía exponer superficialmente. La Ley, por sí sola, como "letra" (*gramma*)[455], no podía conseguir ese fin; lo que hacía era señalar la condenación por infringir lo legislado. La Ley en sí no era capaz de "vivificar"[456]; solo podía hacerlo el Espíritu, como quedaba de manifiesto en el ministerio paulino y a través de él.

Con toda valentía, en el párrafo siguiente Pablo intenta establecer su contraste y afirmación ofreciendo una interpretación radicalmente diferente del importante pasaje Éx 34,29-35, en el que se fundaba la alta estima de los otros misioneros por Moisés[457]. Al bajar del monte Sinaí con las tablas de la Ley, el rostro de Moisés resplandecía reflejando la gloria de Dios, hasta tal punto que tuvo que cubrirse la cara con un velo para hablar con la gente (porque temían acercársele). Pero cuando volvía a estar en presencia de Yahvé (en la tienda del encuentro, que luego había mandado él construir), se quitaba

---

[452] Éx 24,12; 31,18 y, sobre todo, 34,1.4; cf. 32,15-16; 34,28-29.

[453] Es difícil poner en duda que hay una alusión intencionada a Jr 31,31-34; véase, por ejemplo, *Theology of Paul,* 147, y la bibliografía de n. 103; también Wilckens, *Theologie* I/3, 115 n. 96.

[454] El empleo de la inusitada expresión en Pablo "corazones de carne" (3,3) debió de ser suscitado por su utilización en Ez 11,19 y 36,26-27; véase Harris, *2 Corinthians,* 264-265.

[455] *Gramma* no se identifica aquí simplemente con *nomos* ("ley"); como en Rom 2,28-29, hace más bien referencia a la Ley como signo escrito, visible, externo; véase *Theology of Paul,* 149; *New Perspective on Paul* (2005) 433-434, (2008) 439-440; Thrall, *2 Corinthians,* 235; Davies, "Paul", 721-723; cf. BDAG, 205-206, o bien S. GrindHeim, "The Law Kills but the Gospel Gives Life: The Letter-Spirit Dualism in 2 Corinthians 3.5-18": *JSNT* 84 (2001) 97-115.

[456] Esta idea ya la ha subrayado Pablo en Gál 3,21; véase *supra,* § 31 en n. 363.

[457] Sobre 2 Cor 3,12-18 como "midrás" de Éx 34,29-35, cf., por ejemplo, los citados en *Theology of Paul,* 148 nn. 105 y 106; Harris, *2 Corinthians,* 277. "Esta sección está indudablemente basada en el relato de Éx 34.29-35" (Thrall, *2 Corinthians,* 238).

el velo. Pablo, un tanto arbitrariamente, supone que el resplandor del rostro de Moisés se apagaba después de algún tiempo (no llevaba siempre el velo)[458] y lo considera un símbolo del paso de la gloria de la alianza que él trajo (la Ley sinaítica)[459]. Con aún más habilidad describe el velo entre Moisés y el pueblo como un velo entre el pueblo y la Ley (el Antiguo Testamento). Así puede Pablo leer Éx 34,34 (LXX) como un ejemplo de lo que sucede cuando uno va hacia el Señor (= se convierte al Espíritu[460]): es retirado el velo (2 Cor 3,16)[461]. Esto es lo que hicieron los corintios como resultado del ministerio de Pablo; como Moisés, disfrutaban de la presencia inmediata de Dios y reflejaban su gloria incluso en mayor grado (3,18: el efecto del mismo Espíritu)[462]. Pero luego, a diferencia de Moisés, ellos (y los recién llegados) no han sabido entender la velada Ley (*gramma*) y su continua función.

Era el desempeño de su ministerio lo que impedía a Pablo desfallecer; él no tenía nada de lo que avergonzarse, ni necesitaba recurrir a las discutibles tácticas de otros (4,1-2). El velo que oculta la luz del "Evangelio de la gloria de Cristo" lo atribuye Pablo al "dios de este mundo" (4,3-4). Pero Pablo ve su misión precisamente como la predicación de ese Cristo para que brille "la luz del conocimiento de la gloria de Dios en la faz de Cristo", dispersando la oscuridad de los corazones de muchos otros, como ya había sucedido con el propio Pablo y sus convertidos (4,5-6)[463].

---

[458] Sobre si "apagar" es una traducción adecuada del verbo *katargeō*, empleado en 3,7, y sobre el juego obviamente deliberado de Pablo con el término (3,7.11.13.14), véase *Theology of Paul*, 148, y *New Perspective on Paul* (2005) 431, (2008) 437 n. 31; Harris, *2 Corinthians*, 284-285, 290-291, 297-300, 304.

[459] Pablo juega considerablemente con la imagen del velo: *kalymma* (3,13-16); *kekalymmenon* ("velado", 4,3).

[460] Consecuentemente con la preponderancia del Espíritu en este pasaje como la actividad vivificante de Dios ya experimentada con tanta intensidad por sus convertidos, Pablo identifica hermenéuticamente al "Señor" de Éx 34,34 con el Espíritu (3,17) como el poder que libra de actuar con anteojeras, proceder ejemplificado por el ministerio de los nuevos misioneros. Véase de nuevo *Theology of Paul*, 442 y n. 51, y especialmente Harris, *2 Corinthians*, 310-312.

[461] Éx 34,34 (LXX): "siempre que Moisés se presentaba (*eiseporeueto*) ante el Señor, se quitaba (*periereito*) el velo"; 2 Cor 3,16: "cuando se vuelva (*epistrepsē*) al Señor, entonces será quitado (*periaireitai*) el velo". Véase *Theology of Paul*, 326 n. 40, 421-422; una alusión es reconocida generalmente (Thrall, *2 Corinthians*, 268-269; Harris, *2 Corinthians*, 306-309).

[462] Harris, *2 Corinthians*, 317-318; para estudio de la imagen, véase Thrall, *2 Corinthians*, 290-295.

[463] Es probable que Pablo esté evocando aquí su propia experiencia de conversión como típica de la conversión cristiana; véase *supra*, § 25 n. 134; Harris, *2 Corinthians*, 336-337 (bibliografía en n. 112).

e. Apología de su ministerio (2) (2 Cor 4,7–7,4)

Como es propio de una carta compuesta sin previa planificación, el pensamiento de Pablo parece rebotar del pensamiento sobre la gloria expresado en su evangelio (la manifestación de la gloria transformadora de Dios en el rostro de Jesucristo [4,6]) a la opuesta paradoja de la insuficiencia de los que predican ese Evangelio. La subsiguiente meditación sobre el sufrimiento como parte integral de la experiencia cristiana, y sobre el de los ministros del Evangelio en particular[464], es una reflexión teológica tan profunda como la que podamos encontrar en cualquier otro pasaje de la literatura cristiana de los primeros siglos.

La idea principal es que la fragilidad humana ("vasos de barro"), la oposición destructiva[465] y las repetidas indicaciones de mortalidad (experiencia diaria de Pablo) no tienen que acaparar la atención ni distraer del hecho más importante de la vida misma (4,7-12). Hay una sinergia dinámica entre muerte y vida, que proporciona una perspectiva muy diferente sobre esos aspectos negativos. Como ha demostrado Jesús[466], la muerte (*nekrōsis*) no tiene la última palabra. Pero tampoco puede ser ignorada ni excluida, como si fuera algo extraño o antitético al plan de Dios para el ministerio de su Palabra. *La muerte y resurrección de Jesús muestra cómo funciona la sinergia:* la misma realidad del morir del hombre pone de manifiesto que la vida desplegada y proclamada a través del ministerio no es la suya, sino la vida de Jesús[467]. De hecho, es la aceptación del sufrimiento y de la muerte como un *compartir el sufrimiento y la muerte de Jesús*[468] (y no como algo que temer o a lo que resistir) lo que hace tan eficaz la proclamación de la vida (4,13–5,4)[469]. Esta

[464] El pensamiento es sobre todo el del ministro cristiano (sufrimiento apostólico), pero no exclusivamente: el "nosotros" incluye a los creyentes en su conjunto (*Jesus and the Spirit,* 327).

[465] Sobre las imágenes empleadas en 4,8-9, véase, por ejemplo, Harris, *2 Corinthians,* 341-345.

[466] Nótese que Pablo hace referencia simplemente a "Jesús (no a "Jesucristo" ni al "Señor Jesús") a lo largo de esta sección, 4,10-14 (seis veces); era el Jesús mortal el que Pablo tenía en mente.

[467] Como en Rom 6,4-8, la idea es que "la vida nueva" experimentada por el creyente es en cierto sentido un participar "ya" de la vida de Cristo resucitado, pero que, hasta que se haya completado el morir con Cristo, la participación total de la resurrección de Cristo es parte del "todavía no" del cuerpo de la resurrección.

[468] Este es un tema importante en la soteriología paulina; véase *Theology of Paul,* § 18, donde intento desarrollar un aspecto demasiado desatendido de la teología y el evangelio de Pablo. M. J. Gorman ha hecho lo propio en *Cruciformity: Paul's Narrative Spirituality of the Cross* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001).

[469] Murphy-O'Connor considera la "extraordinaria declaración" de 4,10-11 como

es la fe que da a la predicación su poder: la confianza en que Dios resucitó a Jesús de entre los muertos[470], con la cual la aflicción sufrida y la disgregación inherente a la mortalidad son superadas por la renovación interior que obra el Espíritu con su promesa cierta de una transformación final en el cuerpo de la resurrección (4,13–5,4)[471]. Y una vez más es el Espíritu ya recibido y experimentado el que sirve como primer elemento de ese proceso y garantía de su compleción (5,5)[472].

Es esto lo que da la confianza para continuar el ministerio en el presente; se trata de una cuestión de fe, no de visión (5,6-7). Tiene su inconveniente: estar "lejos del Señor" (5,6-9). Y requiere una dedicación resuelta, puesto que no es todo un agradable recorrido cuesta abajo desde la cumbre de la conversión; el Cristo crucificado será también el juez en el día final (5,10)[473]. Un adecuado temor reverencial (*phobos*) hacia el que es Señor[474] y el convencimiento de que Dios nos conoce mejor que nosotros mismos es lo que garantiza que el ministerio no consista en un darse a valer: un nuevo ataque a los nuevos misioneros, que, a juicio de Pablo, se esforzaban demasiado en causar una agradable impresión o en tener una presencia vistosa (5,11-12). Y si él parecía haber perdido la cordura, era por Dios, pero a los corintios les hablaba con sentido común (5,13)[475]. El factor fundamental era el Evangelio, con su mensaje del amor de Dios manifestado en la muerte de Cristo, porque esa muerte significaba que, habiendo uno

"la cumbre de 2 Corintios y la percepción más profunda jamás expresada en lo tocante al significado del sufrimiento y a la naturaleza del auténtico ministerio" (*Paul,* 314).

[470] En 4,14, Pablo se hace eco de uno de los credos fundamentales del nuevo movimiento; véase *supra,* § 21.4e

[471] La división entre los caps. 4 y 5 oscurece el hecho de que en 5,1-5 culmina una unidad expositiva más extensa (4,16–5,5); sobre la continuidad del discurso más allá de esa división, véase Furnish, *2 Corinthians,* 288; cf. también *Theology of Paul,* 488-490. El hilo de pensamiento es muy similar al de Rom 8,18-24. Sobre las imágenes de 5,1-4, véase particularmente Thrall, *2 Corinthians,* 357-370, y Harris, *2 Corinthians,* 369-391, aunque la "desnudez" de la que habla 3,5 tiene que ver simplemente con el otro lado de la creencia de algunos corintios de que "no hay resurrección de los muertos" (1 Cor 15,12) y no es característicamente "protognóstica" (Harris) (cf. Thrall, 374-380).

[472] Nótese que en 5,5 Pablo recoge el pensamiento ya expresado en 1,22 y 3,3.16-18.

[473] Es importante reconocer que la teología de Pablo incluía la expectativa de un juicio (¡con Cristo de juez!) para los creyentes; un juicio imparcial, como el anunciado en Rom 2,6-11; véase *New Perspective on Paul* (2005) 72-80, (2008) 80-89.

[474] Thrall, *2 Corinthians,* 401-402.

[475] "Si perdimos la razón, fue por Dios; si estamos en nuestro sano juicio, es por vosotros" (5,13 [BDAG, 350]). Esta frase es quizá una alusión a la experiencia de éxtasis del propio Pablo (véase § 25.5f, *supra*), pero también, posiblemente, refleja el carácter del mensaje y dedicación de Pablo desde la perspectiva de los recién llegados; opciones en Harris, *2 Corinthians,* 417-418.

muerto por todos, ya nadie podía vivir para sí, simplemente tratando de impresionar a otros o de disfrutar[476]. La muerte de Cristo por todos hizo posible vivir para los demás, como Cristo había vivido y muerto (5,14-15). Este es el modo en que se debe entender a Cristo: un simple punto de vista humano (que en tiempos había sido también el de Pablo) no permite comprender en absoluto su vida y muerte. La transformación de valores y perspectivas que implicaba ser "en Cristo" había traído una visión completamente nueva de la realidad, dando lugar a una "nueva creación" (5,16-17). Esto era lo que significaba ser ministro del Evangelio, de la nueva alianza: habiendo sido reconciliado con Dios por medio de Cristo, anunciar la reconciliación con Dios que la muerte de Cristo había hecho posible. Al igual que fue "en Cristo" como Dios actuó decisivamente con respecto a los pecados y fallos humanos, así también es "en Cristo" como se logra la buena relación con Dios y como el adecuado vivir para Dios deviene una posibilidad realista (5,18-21)[477].

Una vez más, en el dictado de su carta, Pablo parece arrebatado por lo maravilloso y excitante de su Evangelio: que la transformadora gracia de Dios puede ser experimentada *ahora;* que la salvación puede empezar a convertirse *ahora* en realidad (6,1-2)[478]. Y también, una vez más, el pensamiento rebota hacia atrás, al contraste entre el atractivo camino fácil ofrecido por los otros misioneros (6,3) y la realidad que los (verdaderos) ministros de Dios experimentaban: "aflicciones, calamidades, angustia, azotes, cárceles, sediciones, fatigas, noches sin dormir, hambre" (6,4-5). Esto suscita a su vez la descripción de cómo responde él a esas desalentadoras dificultades: "con pureza, entendimiento, paciencia y bondad"; también "con el Espíritu Santo, con amor sincero, con la palabra de la verdad y con el poder de Dios" (6,6-7). Y lleva a la aceptación final de la inevitable dialéctica del ministerio, que entraña "honor y deshonor, buena y mala fama, ser tenidos por impostores y por veraces, ser desconocidos y conocidos, morir y vivir, ser castigados y no condenados a muerte, estar tristes

[476] "Uno murió por todos; todos, por tanto, murieron" (5,14), probablemente un aspecto de la teología adánica de Pablo; véase *Theology of Paul,* 208-212; también A. J. M. Wedderburn, "2 Corinthians 5:14 – a Key to Paul's Soteriology", en T. J. Burke / J. K. Elliott (eds.), *Paul and the Corinthians,* M. Thrall Festschrift (NovTSupp 109; Leiden: Brill, 2003), 267-283.

[477] Sobre la metáfora de la reconciliación, véase *Theology of Paul,* 228-230, y sobre las imágenes de 5,20-21, véase 217 y 221-222; hay un estudio completo en A. Bash, *Ambassadors for Christ: An Exploration of Ambassadorial Language in the New Testament* (WUNT 2.92; Tubinga: Mohr Siebeck, 1997), 87-116. Wilckens subraya que Dios es el reconciliador en vez del reconciliado (*Theologie* I/3, 123).

[478] En su lectura de Is 49,8, el doble "ahora" es particularmente efectivo.

pero siempre alegres, ser pobres pero enriqueciendo a muchos, no tener nada y poseerlo todo". A Pablo no le preocupaba la opinión en que se le tuviera; que fuera rechazado, calumniado, ninguneado, que tuviera que experimentar verdadera congoja, pesadumbre y pobreza significaba muy poco para él. El hecho de que, con todo y a pesar de todo, él permaneciese fiel a su llamada y de que con su ministerio enriqueciese a tantos era lo que le importaba sobre todo lo demás (6,8-10).

Nunca sabremos exactamente qué pasó en este punto del dictado de Pablo. El texto de 6,11-13 parece más bien el último aliento en una larga apología personal que tenía el carácter de una intensa catarsis emotiva. Abriéndose tan completa y sinceramente a los corintios se había hecho vulnerable a interpretaciones desfavorables y tergiversaciones. Todo lo que estaba ahora en su mano era rogarles que respondieran de manera tan franca y generosa como él había intentado hacer con ellos. Tendría sentido desde el punto de vista psicológico que Pablo, completamente agotado por el esfuerzo, hubiera interrumpido su dictado. Aquí es fácil imaginarlo disponiéndose a realizar una nueva etapa de su viaje. Quizá antes de retomar el dictado de la carta donde lo había dejado incluyó una breve exhortación preexistente sobre la continua vigencia de la obligación de santidad de Israel, cuya condición de pueblo apartado por Dios le exigía apartarse a su vez de todo lo que pudiera destruir esa santidad y volverlo impuro (6,14–7,1)[479]. El pasaje es discordante con la enseñanza de Pablo sobre santidad y pureza en otros lugares, pero ponía a los creyentes corintios más despreocupados frente a una elección radical: o esto o lo otro. De ahí que podamos considerarlo como una de las manifestaciones de preocupación más extremas entre las que encontramos en la correspondencia con Corinto[480]. O bien cabe conjeturar que, habiendo dictado la sección anterior de su respuesta inmediata a las buenas noticias que le había traído Tito (7,2-16), Pablo podía haber pedido a su secretario/escriba que sacase una copia en limpio de todo ello antes de enviar la carta. En cualquier caso, las circunstancias

---

[479] Sobre el largo debate en torno a si 2 Cor 6,14–7,1 es una interpolación o cualquier otra cosa, véase, por ejemplo, Harris, *2 Corinthians,* 14–25 (n. 412, *supra*), con bibliografía. T. Schmeller, "Der ursprüngliche Kontext von 2 Kor 6.14-7.1. Zur Frage der Einheitlichkeit des 2 Korintherbriefs": *NTS* 52 (2006) 219-238, sugiere que el pasaje se encontraba originariamente entre los caps. 1–9 y 10–13, proporcionando conexión entre las dos partes, aunque no es fácil adivinar por qué fue trasladado luego al lugar donde ahora se encuentra.

[480] La orden "purificaos de la levadura vieja", que en 1 Cor 5,6-8 es formulada en conexión con el cordero pascual, refleja la misma preocupación de purgar la comunidad de todo lo que podría hacerla impura, y la antítesis entre la "mesa de los demonios" y "la mesa del Señor" de 1 Cor 10,20-21 es igual de marcada.

de la composición nos son tan desconocidas que podemos elaborar infinidad de hipótesis para explicar el carácter de la carta en este punto.

f. En relación con la colecta (2 Cor 8–9)

Dificultades similares a las encontradas con respecto a 6,11–7,4 las tenemos para explicar cómo pasaron a formar parte de la carta los caps. 8–9[481]. Pero aquí no estaría justificado ni sería prudente excluir posibilidades tales como que el capítulo 8 constituía un primer borrador de lo que Pablo quería decir al respecto tras conocer las estimulantes noticias que le había llevado Tito. En un momento posterior del viaje por Macedonia, Pablo podría haberse sentado a escribir de nuevo (capítulo 9) y luego haber decidido simplemente utilizar ambos borradores. Como dije anteriormente, esas hipótesis tienen al menos la ventaja de que no obligan a colegir que con posterioridad un revisor eliminó las introducciones y conclusiones de varias cartas independientes. Que el propio Pablo revisase una carta escrita con cierto descuido (a causa de las circunstancias de composición) es una tesis más creíble.

Puesto que la colecta es un tema que requiere un tratamiento detenido, prefiero posponer ulteriores consideraciones de los caps. 8–9 hasta § 33.4, *infra*.

g. Enfrentamiento (2 Cor 10–13)

Hubiese interrumpido Pablo la composición por necesidad de descansar o por haber recibido nueva información en el ínterin (hipótesis más verosímil)[482], lo cierto es que los caps. 10–13 constituyen la sección final de la carta. Pablo empieza en un tono suave mezclado con ironía, para pasar enseguida a una verdadera apología polémica, de intensidad más sostenida que nada de lo que él ha escrito hasta entonces (incluida su Carta a los Gálatas)[483].

---

[481] Véase *supra*, en n. 406; Harris pasa brevemente revista a las diversas opiniones.

[482] Murphy-O'Connor supone que Pablo, después de haber escrito 2 Cor 1–9, y antes de viajar a Corinto (2 Cor 9,4), aprovechó la oportunidad de ir a evangelizar más al oeste, al Ilírico (Rom 15,20) (*Paul*, 316-319); similarmente, Schnabel, *Mission*, 1250-1251, pero *mechri tou Illyrikou*, "hasta el Ilírico" (Rom 15,19), no debe interpretarse sin más como que la misión era *en* el Ilírico: cualquier parte relativamente cercana a la frontera entre Macedonia y el Ilírico podría haber sido descrita con la frase "(más o menos) hasta (la frontera de) el Ilírico"; en el mismo sentido, Wedderburn, *History*, 125; véase también Hengel / Schwemer, *Paul*, 261.

[483] Pablo era consciente de su posible efecto en los corintios (10,9).

Lo que evidentemente encrespaba a Pablo era que los recién llegados se presentaban como mucho más merecedores de respeto que él, así como la medida en la que (a su juicio) habían logrado engañar a los corintios. La palabra clave es "gloriarse", y mucha de la fascinación del pasaje reside en que Pablo se siente tan "picado" por las afirmaciones de los otros misioneros que cree necesario gloriarse a su vez[484].

- Los recién llegados despreciaban la autoridad de Pablo, así como a su persona: era "sumiso" (*tapeinos*) cuando estaba con ellos, pero "atrevido (*tharrō*)" cuando estaba lejos (10,1)[485]; "sus cartas", decían, "son graves y fuertes, pero su presencia personal (*parousia*) es pobre[486] y su discurso despreciable (*exouthenēmenos*)" (10,10)[487].
- Se recomendaban a sí mismos, dándose importancia, midiéndose y comparándose unos con otros, haciendo alarde y pregón de sus personas (10,12), y no tenían conciencia de que rebasaban su área de responsabilidades al interferir en la misión de Pablo (10,13-16).
- Al predicar a Jesús y el Evangelio ponían el acento donde no debían (11,4)[488].
- Se presentaban como apóstoles (11,13) y "ministros de justicia" (11,15). Decían tener el apoyo (total) de la iglesia corintia. Se aprovechaban (*lambanei*)[489] de la generosidad de los corintios (11,20). Además, despreciaban la táctica de Pablo de apuntalarse a sí mismo como poco amistosa e indigna, como señal de debilidad (11,7-9.11-12.18.21.29)[490] y simplemente como "equivocada" (12,13).

---

[484] *Kauchaomai,* "gloriarse, jactarse": 10,8.13.15.16.17 (dos veces); 11,12.16.18(dos veces).30(dos veces); 12.1.5 (dos veces).6.9; *kauchēsis,* "jactancia": 11,10.17.

[485] Es probable que Pablo emplease aquí el lenguaje de las acusaciones lanzadas contra él (nótese que vuelve al mismo tema en 11,7 y 12,21); sobre *tapeinos* con el significado de "servil", véase BDAG, 989; también Thrall, *2 Corinthians,* 602-603; Harris, *2 Corinthians,* 669-671.

[486] "Durante más de dos siglos, la 'capacidad retórica' abarcó la habilidad discursiva y la 'presencia corporal'; esta incluía el aspecto de la persona y la soltura en el estrado" (Winter, *Corinth,* 35).

[487] El lenguaje relativo a desprecio (*exoutheneō*) era parte del discurso de las cartas corintias (1 Cor 1,28; 6,4; 16,11).

[488] Véase *supra,* n. 418.

[489] Para esta utilización poco habitual de *lambanō,* véase BDAG, 584. La clave exegética es 12,16 (Harris, *2 Corinthians,* 785); véase *infra,* n. 491.

[490] Al decir que "robó/despojó (*esylēsa*) a otras iglesias" (11,8), Pablo podría aludir a la acusación de conducta incorrecta dirigida contra él (véase *supra,* n. 399); el eco de esa acusación injustificada ("otras iglesias", plural) podría ayudar a resolver toda tensión con Flp 4,15 (solo Filipos proporcionó apoyo, presumiblemente a través de "los hermanos de Macedonia" [2 Cor 11,9]).

- Ponían por las nubes su ascendencia judía (11,22) y se jactaban de sus hazañas como misioneros de Cristo (11,23-29).
- Se gloriaban de ser favorecidos con visiones y revelaciones (12,1-7) y de llevar a cabo milagros (12,11-12).
- También acusaban a Pablo de engaño[491] y fraude[492] en cuanto a dar y recibir, probablemente valiéndose de las anteriores insinuaciones de que las gestiones de Pablo por medio de Tito para la colecta eran en interés propio (12,16-18; 13,1)[493].

La respuesta de Pablo fue vigorosa:

- Los criterios de los recién llegados eran erróneos; ellos actuaban con arreglo a los criterios normales de la sociedad humana; al acusarlo de proceder "según la carne" (*kata sarka*), mostraban entender poco qué era la guerra entre *sarx* y *pneuma*, "carne y Espíritu" (10,2-4)[494]; su arrogancia (*hypsōma*) iba contra el conocimiento de Dios (10,5); Pablo estaba dispuesto a confrontarse con ellos (10,6)[495].
- Pidió el respeto que los cristianos se debían unos a otros (10,7)[496].
- Se mostró dispuesto a hablar tan resueltamente como por carta la próxima vez que se reuniera con ellos (10,11); podía ser inexperto (*idiōtēs*) en retórica[497], pero no carecía conocimiento del Evangelio y de lo que ellos necesitaban oír (11,6).
- La autoridad de Pablo era la de su misión, prueba de la cual eran los mismos corintios (10,13-16)[498]; lo que contaba no era la recomendación de uno mismo, sino la recomendación procedente del Señor (10,17-18).

---

491 2 Cor 12,16: "pero astuto (*panourgos*) como soy, os atrapé con engañ" (*dolō hymas elabon*), presumiblemente utilizando el lenguaje de sus adversarios (véase, por ejemplo, BDAG, 754; Thrall, *2 Corinthians*, 849-851; Harris, *2 Corinthians*, 889.

492 Nótese la doble insistencia en que ni Pablo ni Tito se habían aprovechado de ellos (*epleonektēsa*, "explotar, defraudar, timar") en 12,17-18 (BDAG, 824).

493 Sobre la naturaleza de la superchería y la explotación de que se le acusaba, véase Thrall 855-857, y *supra*, n. 399.

494 Pablo alude a uno de sus temas preferidos, que debía de serles ya familiar a los corintios, el de la carne, *sarx* (1 Cor 1,26; 3,3; 15,50; 2 Cor 1,17; 5,16), y también tiene el Espíritu un puesto central en la correspondencia corintia; véase mi *Theology of Paul*, 65-66, 477-482.

495 Cf. Thrall, *2 Corinthians*, 614-618.

496 Esta cuestión es desarrollada en Rom 14,1-12.

497 Véase, por ejemplo, Thrall, *2 Corinthians*, 676-678; Winter, *Philo and Paul*, 223-228.

498 Sobre 10,13-16 véase *supra*, § 29.4b.

- Seguía constituyendo para él motivo de orgullo personal, aunque vano, no haber sido una carga económica para los creyentes corintios (cf. 1 Cor 9,15), e iba a seguir actuando así en sus relaciones con ellos. Era una expresión de amor, no una muestra de tener en poco su amistad (2 Cor 11,7-21)[499].

- La indignación de Pablo por las afirmaciones exageradas y engañosas de los recién llegados y por sus malévolas críticas y acusaciones contra él, se desborda en una condena sin paliativos, en la que los describe como "falsos apóstoles, obreros tramposos, que se disfrazan de apóstoles de Cristo", pero que en realidad son "siervos de Satanás", el maestro de la impostura (11,12-15)[500]. ¡Duro y sin guantes!

- En su creciente vehemencia, Pablo cede a la tentación de medirse con los "falsos apóstoles", de jugar a lo que ellos o, desde su punto de vista, hacer el fatuo (11,1.16-17)[501], pero con sus propias reglas. Lo que sigue es la antítesis de una "lista de éxitos"[502] o de un *cursus honorum*[503]: un catálogo de lo que el mundo consideraría desgracias, con repetidos castigos físicos[504], sufrimientos y peligros, con una presión constante y extremada, que había culminado en lo que él consideraba su mayor responsabilidad (su "preocupación por todas las iglesias") y en la poco gloriosa huida de Damasco (¡bajado dentro de una espuerta por una ventana de la muralla!) (11,23-33)[505]. Solo reconoce poder gloriarse de

---

499 También en esto hay una alusión implícita a la crítica por los otros misioneros de que Pablo no actuaba respecto a los corintios con espíritu de amistad, es decir, dispuesto a dar y recibir (Marshall, *Enmity,* 225-233).

500 En la *Vida de Adán y Eva,* 9,1, Satanás "se transformó en la luz de los ángeles" para engañar de nuevo a Eva. La idea de que Pablo podía conocer esa tradición es sugerida por su recuerdo del (primer) engaño de la serpiente a Eva unos cuantos versículos antes (2 Cor 11,3).

501 Nótese la frecuencia de *aphrōn* ("insensato") y *aphrosynē* ("insensatez") en estos capítulos: *aphrōn:* 11,16.19; 12,6.11; *aphrosynē:* 11,1.17.21.

502 Véase, por ejemplo, Thrall, *2 Corinthians,* 755-758.

503 C. Forbes, "Comparison, Self-Praise and Irony: Paul's Boasting and Conventions of Hellenistic Rhetoric": *NTS* 32 (1986) 1-30: "una parodia irónica de la autoalabanza y las comparaciones de sus oponentes" (16); véase también U. Heckel, *Kraft in Schwachheit. Untersuchungen zu 2 Kor 10–13* (WUNT 2.56; Tubinga: Mohr Siebeck, 1993), 149-159; Winter, *Philo and Paul,* 234-236. M. Ebner, *Leidenslisten und Apostelbrief. Untersuchungen zu Form, Motivik and Funktion der Peristasenkataloge bei Paulus* (Wurzburgo: Echter, 1991), encuentra paralelos con los trabajos de Hércules (161-172).

504 "El cuerpo de Pablo debía de estar cubierto de marcadas cicatrices resultantes de esos castigos, porque la flagelación causaba muchas y profundas heridas" (Becker, *Paul,* 173-174).

505 La aparente solemnidad del juramento de 11,31 ("Dios sabe que no miento") su-

su debilidad (11,30; 12,5). Y aun cuando se desvía un poco de esa línea para referirse a sus visiones y revelaciones[506], lo hace con la matización inmediata de la "espina en la carne"[507] y el reconocimiento de que fue mucho más importante la gracia que lo sostuvo y la experiencia del poder de Dios llegado a su pleno efecto en su flaqueza y a través de ella (12,1-10)[508]. Después de lo cual alude a las características de su condición de apóstol un tanto despectivamente, como algo ajeno a él (12,11-12).

- Una reiteración final de su política de no ser gravoso para los corintios y una negación enérgica de haber procedido mal en la cuestión de la colecta (12,14-18; 13,1) se mezclan con la expresión de sus temores de hallar a esos creyentes, en su próxima visita, todavía divididos[509] y entregados a desórdenes (12,20-21). Él tendrá que imponer una recia disciplina (13,2-4)[510] no con el propósito de darse a valer, sino para que ellos obren el bien (*to kalon*) y demuestren su cabal per-

---

braya lo ridículo de gloriarse del contenido de esa lista y de semejante culminación de ella (11,32-33), probablemente en consciente contraste con el honor de ser el primer soldado en escalar la muralla de una ciudad asediada (Murphy-O'Connor, *Paul,* 320).

[506] Sobre el viaje al cielo referido en 12,2-4, véase *supra,* § 25.5f. El argumento de P. R. Gooder, *Only the Third Heaven? 2 Corinthians 12.1-10 and Heavenly Ascent* (LNTS 313; Londres: Clark, 2006), de que 2 Cor 12,1-10 recuerda una ascensión *fallida* al cielo, tiene demasiado poco en cuenta que 12,2-4 es un buen ejemplo de "revelaciones de calidad extraordinaria", que lógicamente podrían haberle hecho "engreírse" (12,7).

[507] No se puede saber con seguridad qué era la "espina en la carne", aunque lo más probable es que se tratase de alguna enfermedad agobiante, dolorosa y recurrente. Véase el detenido estudio de Thrall, *2 Corinthians,* 809-818, quien confiesa que, viéndose en la necesidad de decidir, optaría por la migraña.

[508] Nótese cómo Pablo vuelve al tema predominante en los capítulos anteriores: su descubrimiento de que la vida viene de compartir el sufrimiento y la muerte de Cristo (1,5; 4,7-12; 5,14-15.21; 6,4-10). Aquí, el poder de Cristo llega a su expresión más completa en una debilidad muy humana y mediante ella, con lo cual la carta adquiere coherencia formando un conjunto temático. Cf. 1 Cor 1,18-31, donde la Sabiduría divina es vista con toda claridad en el sufrimiento tan humano de Jesús. Véase también Heckel, *Kraft in Schwachkeit,* 206-214, y § 5.

[509] *Eris* ("disputa, discordia, disensión"): 1 Cor 1,11; 3,3; 2 Cor 12,20; *zēlos* ("celos, envidia": 1 Cor 3,3; 2 Cor 12,20). No hay que pensar que el resto de la enumeración fue sacado de alguna lista de vicios habitual en la época: *thymos* ("estallido de cólera"), *eritheia* ("disputa, arrebato de egoísmo"), *katalia* ("calumnia, difamación"), *psithyrismos* ("murmuración, maledicencia secreta"), *physiōsis* ("jactancia"), *akatastasia* ("desorden, agitación"). Todos estos términos son inusuales en otras listas de vicios paulinas (con el paralelo más cercano en Gál 5,19-21) y en conjunto indican claramente las previsiones de Pablo con respecto a la iglesia corintia.

[510] Nótese la reaparición final del tema "poder en la debilidad", es decir, el poder de Cristo en la debilidad humana de sus siervos (13,3-4).

fección (*katartisis*)[511] (13,5-9); también para que él pueda ejercer el ministerio que le fue asignado: edificar y no destruir 13,10)[512].

Una recomendación final a los corintios de que se perfeccionen (*katartizō*) y vivan en armonía[513] y paz (13,11) es un cierre adecuado para esta correspondencia preocupada y preocupante. Se da el caso curioso, aunque en el fondo muy apropiado, de que la bendición de despedida llegó a convertirse en la principal bendición litúrgica de futuras generaciones de la Iglesia cristiana: "La gracia de nuestro Señor Jesucristo, el amor de Dios y la comunión (*koinōnia*) del Espíritu Santo sean con todos vosotros" (13,13).

h. Las repercusiones

En los escritos de Pablo no hay ninguna prueba firme del resultado, positivo o no, de la carta. Únicamente en la correspondencia corintia podemos investigar los malentendidos acerca de la primera carta y los altibajos que siguieron a la "carta de lágrimas". Y aunque no podemos llegar a una idea clara de cómo fue recibida la primera carta, estamos en condiciones de deducir que 2 Corintios, pese a todo el temor expresado en ella, tuvo una buena recepción. El hecho clave es que cuando Pablo fue nuevamente a Corinto permaneció allí no menos de tres meses (Hch 20,3). Ese habría sido el tiempo, según opinión generalmente compartida, durante el que Pablo compuso su Carta a los Romanos[514]: una empresa de envergadura que requería calma y capacidad de concentración para no distraerse continuamente.

La inferencia casi segura es que 2 Corintios (cualquiera que fuese la forma en que llegó a Corinto) tuvo efectos favorables. Los temores manifestados en los párrafos finales de la carta (12,19-13,10) o no llegaron a materializarse o fueron pronto disipados por la que resultó una cálida recepción. La efusión de pesar y afecto que había derivado de la "carta de lágrimas" (7,6-13) aseguró probablemente que la enérgica protesta y acri-

[511] Sobre *katartisis*, véase Harris, *2 Corinthians*, 927-928.

[512] Cf. la referencia retrospectiva al tema de la *oikodomē*, "edificación" (10,8; 12,19; 13,10). La comparación y el contraste de su misión con la de Jeremías (Jr 1,10), especialmente con la de este profeta dirigida "a las naciones" (1,5), parecen haber influido en el sentido dado por Pablo a su propia misión (véase *supra*, § 25.3d[3]). Nótese el modo solemne en que él reafirma ese sentido: "Estamos hablando delante de Dios en Cristo" (12,19).

[513] 2 Cor 13,11: *to auto phroneite*, "tened un mismo sentir".

[514] Véase *infra*, § 33.2.

monia de Pablo (caps. 10–13) suscitase una nueva oleada de contrición por la respuesta demasiado favorable dada a los nuevos misioneros. Presumiblemente, las acusaciones de proceder incorrecto fueron retiradas, los corintios aceptaron sinceramente la política de Pablo de mantenerse a sí mismo[515], y aquellos cuyo estilo de vida había causado tanto dolor enmendaron su conducta o abandonaron la comunidad. Además, Pablo ya no tuvo que continuar haciendo apología de su ministerio, bien porque los "falsos apóstoles" fueron expulsados, bien porque simplemente siguieron su camino. El tiempo pasado en Corinto debió de ser uno de los más tranquilos y gratificantes que Pablo conoció en todo su ministerio. Esto no significa que la comunidad de Corinto, tras ser un arquetipo de lo que podía ir mal en una iglesia, se convirtiera seguidamente en un modelo cercano al ideal que "la iglesia del Nuevo Testamento" ha representado para muchos. Pero esto es un nuevo argumento para un nuevo libro (*1 Clemente*).

[515] Aunque quizá durante ese período fue huésped en casa de Gayo (Rom 16,23).

Capítulo 33

El cierre de un capítulo

33.1 Recorrido final

Como de costumbre en Lucas, su relato sobre el cierre de la fase del ministerio paulino centrada en Éfeso deja muchas preguntas sin responder. La implicación es que Pablo abandonó Éfeso a causa de los disturbios producidos allí (Hch 19,23-41): la primera salida forzada de este tipo en unos cuatro años según la medición del tiempo realizada por Lucas. Por otro lado, la deducción obvia es que el viaje a Macedonia (20,1-2) es el referido por el propio Pablo en 2 Corintios (2 Cor 2,12-13; 7,5-7), aunque Lucas no hace la menor alusión a las tensiones entre Pablo y la iglesia de Corinto, ni al desasosiego del apóstol, reflejado en esa carta. Como en otros pasajes donde concentra días y semanas de viaje, Lucas narra esta ida a Macedonia solamente como un exitoso recorrido de ministerio pastoral[1], que Pablo hubiera realizado solo.

En su habitual estilo sucinto, Lucas no quiere (por la razón que sea) desarrollar su relato y se limita simplemente a mencionar que Pablo "llegó a Grecia, donde pasó (*poiēsas*) tres meses" (Hch 20,2-3)[2]. Esto apunta a lo que posiblemente sucedió después de 2 Corintios: que, tras escribir esa carta y según lo anunciado en ella, Pablo fue a Corinto en persona. Sin embargo, por su silencio sobre las múltiples tensiones entre el apóstol y la iglesia corintia, Lucas no encuentra luego, lamentablemente, ocasión para describir lo que podemos suponer (si Pablo se quedó allí tanto tiempo) que fue una grata acogida, una feliz disipación de todas (o casi todas) las sospechas y la reconstitución plena de unas relaciones que habían estado seriamente dañadas.

---

[1] Cf. Hch 14,21-22; 16,4-5; 18,23.

[2] Sobre su uso de *poiein*, véase Barrett, *Acts* II, 946.

Lo más desconcertante de todo es el silencio de Lucas sobre las que debieron de ser las dos prioridades de Pablo durante ese tiempo en Corinto: la composición de su carta a los cristianos de Roma y las gestiones finales con respecto a la colecta y su transporte a Jerusalén. Como quedó dicho al final de § 32, la carta en cuestión seguramente lo tuvo ocupado muchos días, y la estancia en Corinto le debió de permitir la concentración que requería un escrito como Romanos. En cuanto a las gestiones relativas a la colecta, le demandaron comunicación copiosa con las iglesias contribuyentes[3], organización de traslados y hospitalidad para los correspondientes delegados y, por último, preparativos para el viaje a Jerusalén, garantizando la seguridad de los fondos reunidos, con la multitud de detalles devoradores de tiempo, pero inevitables, a que había que atender. Pero Lucas no ofrece la menor indicación de esto. Más que ninguna otra de sus decisiones al escribir Hechos, el silencio de Lucas en este caso parece un abandono de su responsabilidad como historiador. Porque, como veremos, ambos asuntos eran de primerísima importancia para Pablo; de hecho, la culminación de su trayectoria. Y el vacío que Lucas deja al respecto resta valor, más que ninguna otra cosa, a su historia sobre los comienzos del cristianismo.

La única indicación que Lucas ha conservado aquí en relación con la colecta está en la lista de las personas que acompañaron a Pablo en su nuevo viaje a Jerusalén (20,4): Sópater, de Berea; Aristarco y Segundo, de Tesalónica; Gayo, de Derbe; Tíquico y Trófimo, de Asia, y Timoteo[4]. El relato no explica la razón de que Pablo fuera acompañado por esas personas; poco antes, en 20,1-2, Lucas ni siquiera se ha molestado en nombrar a los acompañantes del apóstol. Solo las cartas paulinas nos permiten deducir que los mencionados eran casi con certeza los representantes nombrados por las iglesias para llevar la colecta a Jerusalén (1 Cor 16,3; 2 Cor 8,23)[5]. Les había sido encomendada esa misión en parte por razones de seguridad (la suma de dinero era importante), pero también con el fin de expresar en términos personales el sentimiento de solidaridad y de endeudamiento espiritual de las iglesias de la diáspora con la iglesia-madre de Jerusalén (Rom 15,27). Lo notable es que esos acompañantes procedían de los prin-

[3] La organización de la colecta llevaba ya en marcha más de un año (1 Cor 16,2-3; 2 Cor 9,2).

[4] Lucas nunca hace referencia a otro estrecho colaborador de Pablo en las relaciones con Corinto: Tito. ¿Por qué? No lo sabemos. Timoteo es nombrado después de Gayo (seguramente porque también era de Galacia), pero no hay mención de su ciudad/región natal (Listra, 16,1), presumiblemente porque era miembro del grupo de Pablo más que un delegado de Listra/Galacia.

[5] Como opinan la mayor parte de los estudiosos; véase Jervell, *Apg.*, 498, y a los mencionados en su nota 558.

cipales lugares donde se había desarrollado la misión de Pablo: Galacia meridional, Macedonia y Asia, aunque la ausencia de personas de Acaya o Corinto no deja de constituir un enigma[6]. Es la representatividad del grupo –constituía el espectro completo de la misión a los gentiles– lo que da la pista: este fue el (último) gran esfuerzo de Pablo para superar la desavenencia con Jerusalén y la misión a los judíos. De ahí que resulte decepcionante tener que colegir la importancia de esta empresa de lo que nos dicen las cartas paulinas y que Lucas nos deje en la oscuridad respecto al resultado. La decepción es aún mayor por cuanto el "nosotros/nos" narrativo reaparece en 20,5, muy probablemente señalando que el propio narrador se había unido al grupo, tal vez como uno de los delegados[7].

Si continuamos con la narración de Lucas antes de examinar Romanos y la colecta con el cuidado que merecen, el siguiente dato de interés es que "los judíos" reaparecen al cabo de tres meses como una oposición unida[8]. La inferencia es que quienes tramaron el complot representaban al sector mayoritario de la comunidad judía de Corinto, en su continua oposición al Camino de Jesús. O bien, puesto que en realidad no se habla de Corinto y el complot es mencionado en estrecha conexión con los planes de viaje de Pablo, "los judíos" podrían representar a aquellos judíos con los que Pablo había planeado viajar directamente a Jerusalén en un barco de peregrinos[9]. La existencia de ese proyecto tiene corroboración en Rom

[6] Se podría pensar que, por haberse emprendido el viaje abruptamente (20,3), no todas las iglesias hubieran tenido tiempo de realizar los preparativos o de nombrar a sus delegados, pero eso es improbable, dado que Acaya estaba preparada desde hacía un año (2 Cor 9,2) y dado el elogio que en Rom 15,26 hace Pablo de Acaya por la colecta. O cabe que Pablo, ahora completamente reconciliado y en armonía con la iglesia de Corinto, fuera considerado por los corintios como suficientemente representativo de sus intereses: ¿una continuación adecuada tras los meses de recelos sobre las motivaciones y actuaciones de Pablo, reflejadas en 2 Corintios (véase *supra,* § 32.6-7)? ¿Podría estar compensada la ausencia de Filipos de la lista con Hch 20,6? ¿Era el propio Lucas ("nos") el delegado de Filipos? El escepticismo de Lüdemann sobre este punto carece de justificación (*Early Christianity,* 225).

[7] "Es destacable que las secciones en primera persona del plural empiecen de nuevo en Filipos, después de haber cesado allí mismo en 16,16. La conclusión obvia es que, cualquiera que pudiera ser la relación entre esas secciones y la forma final de Hechos, representan la experiencia de alguien que estaba en Filipos durante el período de predicación de Pablo en Tesalónica, Atenas, Corinto y Éfeso, y que fue con él de Filipos a Jerusalén y, por último, a Roma" (Lake / Cadbury, *Beginnings* IV, 253).

[8] Nótese que es en Corinto o Grecia (y de ninguna manera en Éfeso) donde reaparece la oposición de "los judíos" (compárese 18,12.28 con 18,19 y 19,10.17.33-34; aunque véase también 21,27-29).

[9] Ramsay, *St. Paul,* 287. En 21,27 queda de manifiesto que esos peregrinos podían ser hostiles a Pablo. Véase también *infra,* n. 369.

15,25. El cambio de planes en el último minuto (Hch 20,3, al verse Pablo en la necesidad de volver por Macedonia, en vez de embarcar directamente para Siria) era propio de su asendereada existencia y le obligaba con frecuencia a disculparse[10].

Según 20,5, los acompañantes de Pablo (los delegados) fueron enviados por delante a Tróade, quizá para desorientar a posibles enemigos o para tomarse él tiempo de hacer una visita a las iglesias de Macedonia. ¿Sentía ya que podía ser su última oportunidad de visitar esas comunidades que le eran tan queridas? Lo cierto es que Lucas, como otras veces, describe un viaje de muchos kilómetros con unas pocas palabras. Reviste interés su nota de que Pablo se quedó en Filipos para la Pascua (20,6), celebrada como una fiesta tradicional, aunque ahora, presumiblemente, con una adicional significación cristiana[11]. El tiempo sorprendentemente largo para el viaje de Filipos a Tróade (cinco días; contrástese con 16,11)[12] podría haberse debido a vientos adversos. Lucas no tiene problema en presuponer la existencia en Tróade de una iglesia cuya fundación él no ha narrado (pero cf. 2 Cor 2,12).

En Hch 20,7 encontramos la primera indicación clara de que los cristianos habían empezado a reunirse en domingo[13]. La implicación es que Pablo prolongó su estancia en Tróade (pese a su deseo de llegar a Jerusalén para Pentecostés [20,16]) porque deseaba participar en la asamblea dominical[14]. La finalidad de la reunión era "partir el pan" (20,7). En otros pasajes de Hechos, esa expresión denota una comida en común[15], pero bien podría haber formado parte de ella el recuerdo representado de la última cena[16]. Resultaría, por tanto, que la comida en su conjunto era considerada como "la

[10] Rom 1,10-13; 1 Cor 16,5-9; 2 Cor 1,15-18; 1 Tes 2,18. Lüdemann considera Rom 15,25 como indicio de una firme resolución de viajar directamente a Jerusalén, por lo cual deduce que el itinerario de Hch 20,1-3 tiene que ver con el anterior viaje a esa misma ciudad (18,22) (*Early Christianity,* 224-225): una extraña mezcla de rigidez e imaginación creativa en exégesis.

[11] Lc 22,1.7-20; cf. 1 Cor 5,7-8.

[12] Pero *achri,* que suele marcar una continua extensión de tiempo hasta un momento determinado, podría traducirse como "en el espacio" de cinco días (BDAG, 160).

[13] Cf. 1 Cor 16,2; Ap 1,10; *Did* 14,1; *IgnMag,* 9,1; *Bern.,* 15,9; Plinio, *Ep.,* 10.96.7

[14] La cronología de estos versículos –partida de Filipos después de la Pascua, cinco días de navegación, reunión dominical– ha animado a algunos estudiosos a calcular que el viaje fue realizado en 57 d. C. (Jewett, *Dating, Paul's Life,* 47-50; Hemer, *Book of Acts,* 169, 216), lo cual es muy verosímil, aunque Barrett abriga sus dudas (*Acts,* 952); Fitzmyer prefiere la primavera del año 58.

[15] Como en 2,42 y, más claramente, en 27,35-36 (véase *infra,* § 34 n. 179).

[16] El domingo en cuestión era cercano a la Pascua (20,6).

cena del Señor", sobre la que Pablo había escrito muy recientemente a los corintios[17].

El episodio tragicómico que sigue es recordado de manera vívida por haber sido el narrador testigo directo (20,7b-12)[18]: Pablo no deja de hablar (retrasando, quizá, el momento de la despedida); hay abundantes luces; el joven Eutico, sentado en el alféizar de la ventana, acaba durmiéndose y cayendo desde un tercer piso; conmoción por su inmovilidad (en el relato se le da por muerto); entonces Pablo toma las riendas de la situación. El relato de la acción curativa parece reflejar hazañas similares de Elías y Eliseo[19], pero esa influencia podría haber sido ejercida tanto en el propio Pablo (en el momento de adoptar una decisión a favor del accidentado) como en Lucas. No resulta sorprendente, dentro del esquema lucano, la atribución de un milagro de resurrección a Pablo, en paralelo al que había sido atribuido a Pedro en 9,40-41.

Los detalles correspondientes a la siguiente etapa del viaje (20,13-16) son de los más realistas entre todos los recuerdos históricos de Lucas[20]: la opción de Pablo de atravesar a pie la península de Tróade mientras los otros iban por mar de Tróade a Assos (20,13)[21]; el trayecto por la costa, llegando cada día a una nueva isla –Mitilene, Quíos, Samos– y así hasta Mileto (20,14-15); la posibilidad de que creyentes efesios se desplacen a Mileto para un encuentro con Pablo (20,17-18), y la narración día a día

---

[17] 1 Cor 11,20-26; cf. *Did* 14,1; véase *supra,* § 30.6b. La segunda fracción del pan, a media noche (Hch 20,11), seguramente constituyó la oportunidad de saciar el hambre. Era (y es) típico de la hospitalidad judía durante una prolongada reunión en torno a una mesa que de cuando en cuando se sirviera nueva comida y bebida (sería anacrónico concebir aquella reunión de Tróade como un sermón y una eucaristía actuales). Véase también Barrett, *Acts,* 950-951, 955; contrástese con Haenchen, para quien aquello "fue solo una eucaristía, sin el carácter propio de una comida" (*Acts,* 586), y Fitzmyer, quien piensa que la celebración de la eucaristía continuó después de varias horas de discurso de Pablo (*Acts,* 669)... ¡¿recibiendo al invitado por segunda vez en la misma eucaristía?!

[18] No hay necesidad de postular una persona diferente incluida en ese "nosotros", como han sugerido Dibelius y otros autores (Jervell, *Apg.,* 504).

[19] 1 Re 17,21 y 2 Re 4,34-35; detalles en Barrett, *Acts,* 954-955.

[20] ¿Es tan difícil imaginar a Lucas, muchos años después, recordando este viaje de despedida de Pablo, como pretende Thornton (*Zeuge,* 276, seguido por Jervell, *Apg.,* 499-500 y 506)?

[21] "La navegación en mar abierto de Tróade a Assos con el tempestuoso viento del nordeste, prevalente cinco días de cada siete, podía ser extraordinariamente incómoda en una embarcación pequeña. Quienes han viajado en barcos modernos no tienen idea de las penalidades que se podían pasar entonces en el Mediterráneo" (Lake / Cadbury, *Beginnings* IV, 257-258). Quizá las dificultades de la navegación a Tróade (26,6) había hecho el viaje por tierra a Assos más atractivo para Pablo.

del itinerario: Cos, Rodas, Pátara (al sur de la masa continental de Asia Menor) y, dejando a un lado Chipre, arribada a Tiro (21,1-3). La misión del Egeo había llegado a su fin.

Podemos imaginar algo de la angustia de Pablo al tener que pasar de largo por Éfeso, el segundo centro principal de su misión en el Egeo. La primera parte del viaje había adquirido probablemente el carácter de una serie de visitas de despedida[22]; por eso, no incluir una visita a Éfeso debió de ser para Pablo una decisión difícil, quizá extraordinariamente dolorosa. ¿Por qué, pues, pasó de largo? Posiblemente porque la anterior crisis en Éfeso había sido mucho más seria de lo que Lucas da a entender y quizá Pablo habría puesto en peligro su persona yendo allí[23]. Pero la razón que da Lucas (de hecho, ahorrar tiempo)[24] habría sido una explicación suficiente, aunque Lucas no lo aclara. Porque no podía haber un momento más propicio que la fiesta de Pentecostés para ofrecer en Jerusalén las primicias (la colecta) de la misión a los gentiles y para reconocer a aquella iglesia la deuda que ellos habían contraído por la experiencia del Espíritu (Rom 15,16.27). Sin embargo, dada la importancia de Éfeso para la misión de Pablo en el Egeo, era totalmente oportuno que Lucas incluyese un discurso a los "ancianos" efesios, el cual capta bien la sensación de Pablo de haber llegado al final: final de su misión en el Egeo, final inminente de su misión en conjunto y final presentido de su propia vida. Este es el modo en que Lucas quiso bajar el telón sobre la misión del Egeo. Pablo lo hizo escribiendo su carta a los cristianos de Roma.

33.2 Razones para escribir Romanos

Con toda la importancia que Pablo daba a la colecta, el fruto más precioso que produjo durante los tres meses pasados en Corinto fue su carta a los cristianos de Roma. La escribió siendo huésped de Gayo, cuya casa

[22] Esto no es simplemente una deducción sacada del discurso de Hch 20,18-35; Pablo estaba preocupado por el resultado del viaje a Jerusalén (Rom 15,31) y, aunque fuera un éxito, su intención era ir a Roma y seguidamente a España, en vez de volver al Egeo (Rom 15,19.23.28).

[23] Véase *supra*, § 32.2e.

[24] Pasar por Éfeso no era seguir la ruta más directa (Lake / Cadbury, *Beginnings*, 258). Pero Mileto estaba a unos cincuenta kilómetros, así que es discutible que Pablo ahorrase mucho tiempo no acercándose a Éfeso; quizá el capitán no le dio opción. "Samos habría sido un lugar de reunión más adecuado" (Conzelmann, *Apg.*, 116). Barrett se pregunta si, en vista de la considerable cantidad de dinero que llevaba, Pablo creyó que estaría más seguro en Mileto que en la gran ciudad de Éfeso (*Acts*, 990). Véase también Rapdke, "Travel", 16-17, y consideraciones de Trebilco en *Early Christians*, 173-174.

servía, además, como lugar de reunión de "toda la iglesia [de Corinto]" (16,23)[25]. Fue también Gayo, o quizá Febe, mujer que figuraba entre los benefactores de Pablo (Rom 16,1-2), quien le proporcionó o financió la colaboración de Tercio, un hábil secretario o amanuense (Rom 16,22), algo particularmente deseable para un trabajo de la envergadura de Romanos y que indica el cuidado puesto por Pablo en su composición[26]. No debemos suponer que dedicó a la carta un día tras otro de aquel período. Pero tampoco hay indicios de que siguiera trabajando para mantenerse a sí mismo. Lo que lo retuvo tanto tiempo en Corinto fue más probablemente la tarea de organizar la colecta y la reunión en Corinto de los diversos delegados. Pero, sin duda, habría largos "espacios muertos" en ese trabajo organizativo que él aprovechó para dictar, corregir y obtener la composición final de la carta.

a. ¿Por qué la carta a Roma?

Ha habido un debate sorprendentemente vivo sobre las razones por las que Pablo escribió Romanos[27]. La intensidad de la discusión es consecuencia en parte de favorecer una explicación excluyendo las otras. Pero en realidad es fácil discernir más de un motivo por los que Pablo escribió la carta:

- Recomendar a Febe, como queda explícito en Rom 16,1-2. No hay que exagerar la importancia de estos versículos, porque Febe sirvió de portadora de la carta y quizá también de representante personal de Pablo para la lectura y difusión de ella a los varios grupos de Roma, un cometido para el que Pablo podría haberla preparado (véase de nuevo § 28.8c.)[28].

---

[25] Véase *supra,* § 30.2a.

[26] Véase *supra,* § 29.8c.

[27] Véase, por ejemplo, A. J. M. Wedderburn, *The Reasons for Romans* (Edimburgo: Clark, 1988); K. P. Donfried, *The Romans Debate* (Peabody: Hendrickson, ²1991), primera parte; K. Haacker, *Der Brief des Paulus an die Römer* (THNT 6; Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1999), 11-14; Schnelle, *History,* 110-112, 127; Jewett, *Romans,* 80-88.

[28] Pablo pide a las comunidades de Roma que la asistan "en cualquier cosa que necesite de vosotros" (Rom 16,2). Jewett opina que era decisivo el papel de Febe como patrocinadora de la proyectada misión paulina en España (n. 31, *infra*) y que el asunto (*pragma*) de 16,2 es "su protección de la misión" (*Romans,* 89-91), pero su traducción de *pragma* ("asunto, cosa, negocio") introduce una precisión de la que carece en griego: "cualquier cosa que necesite en el asunto", en vez de "cualquier cosa que necesite de vosotros". Cree improbable que aquellas comunidades empobrecidas pudieran prestarle una ayuda total (89); ¡pero entiende, sin embargo, que podían "participar de manera creíble" en la misión de España!

- Preparar a las comunidades de Roma para su planeada visita. Naturalmente, habría sido contemplada desde hacía mucho tiempo[29]: ¿cómo podía el apóstol de los gentiles no predicar en la capital del Imperio?[30]
- Solicitar apoyo de las comunidades romanas para su deseada misión en España (15,24.28)[31]; ambos versículos dan a entender que su visita a Roma iba a ser solo de paso, y Pablo expresa su esperanza de encontrar ayuda económica y de otro tipo para el viaje (*propemphthēnai*)[32].
- Obtener de los cristianos de Roma apoyo para su inminente visita a Jerusalén; Pablo no estaba seguro sobre el resultado de ella (15,31), y le venía bien contar con el respaldo del centro del Imperio[33].
- Aconsejar sobre problemas entre las comunidades romanas[34], de los que presumiblemente él se había enterado por comunicaciones de al-

[29] Rom 1,10-15; 15,23-24.29.32; Hch 19,21.

[30] Pero no es necesario argumentar que, como se negaba a "edificar sobre cimientos ajenos" (Rom 15,20), Pablo debía de pensar que Roma no había tenido una fundación apostólica y que su tarea era establecer allí la iglesia (cf. Klein / Watson en § 29 n. 108, *supra*). Los abundantes elogios de 1,8 y 15,14 parecen contradecir esa idea, y el grado de embarazo experimentado por Pablo sobre este punto (véase § 29.4b) es manifiesto en 1,11-15. En cualquier caso, él sabía que había ya apóstoles asociados con Roma: Andrónico y Junia (16,7). Probablemente, si evitó emplear el término "iglesia" al hablar de los creyentes romanos en su conjunto (solo lo usa en 16,5: la iglesia doméstica de Prisca y Áquila), no es porque pensase que la iglesia de Roma no había sido aún fundada, sino porque las comunidades estaban aún bajo la tutela de las sinagogas, con la sola excepción de la asamblea regular en casa de Prisca y Áquila; cf. Nanos, *The Mystery of Romans: The Jewish Context of Paul's Letter* (Minneapolis: Fortress, 1966).

[31] Véase especialmente Jewett, *Romans*, 80-89. Jewett es el primero que presta una cuidadosa atención a lo que suponía emprender una misión en España, dadas, entre otras dificultades, la falta de comunidades judías y la circunstancia de que el griego no era allí muy conocido (74-79). Sus consideraciones le llevan a preguntarse por la viabilidad de esa empresa misionera y el realismo de esa ambición. Pero es posible que fuera una ambición inspirada por Is 66,19 (Riesner, *Paul's Early Period*, 305).

[32] *Propempō:* "asistir a alguien en la realización de un viaje, facilitándole comida, dinero, compañeros, medios de transporte, etc." (BDAG, 873).

[33] Punto particularmente destacado por J. Jervell, "The Letter to Jerusalem", en Donfried, *Romans Debate*, 53-64.

[34] Cf. P. S. Minear, *The Obedience of Faith: The Purpose of Paul in the Epistle to the Romans* (Londres: SCM, 1971); otra bibliografía en mi *Romans*, lvii; también J. P. Sampley, "The Weak and the Strong: Paul's Careful and Crafty Rhetorical Strategy in Romans 14:1-15:13", en White / Yarbrough (eds.), *The Social World of the First Christians*, 40-52; W. L. Lane, "Social Perspectives on Roman Christianity during the Formative Years from Nero to Nerva", en Donfried / Richardson, *First-Century Rome*, 196-244. Véase ahora particularmente P. F. Esler, *Conflict and Identity in Romans: The Social Setting of Paul's Letter* (Minneapolis: Fortress, 2003): "Pablo trata de reconciliar a judíos y griegos recordándoles la nueva identidad grupal que comparten... Pablo tenía una determinada intención al escribir a los seguidores de Cristo

guno de aquellos a los que conocía personalmente y a los que saluda en el capítulo 16. Esos problemas son indicados implícitamente en 13,7 y explícitamente en 14,1–15,7, donde la experiencia de Pablo al haber afrontado situaciones no muy diferentes en Corinto podía ser de mucha utilidad.

- Ofrecer lo que Gunther Bornkamm llamaba "última voluntad y testamento de Pablo"; es decir, el apóstol aprovechó la oportunidad para reunir las percepciones y conocimientos alcanzados en su trayectoria misionera y formular así una síntesis de su teología[35].

Por decirlo una vez más, estas diversas "razones" no son incompatibles entre sí; Pablo pudo tener varias de ellas en mente. Lo que necesita ser explicado sobre todo es por qué la carta tomó la forma que tiene, por qué entró en tanto detalle y por qué está tan dominada por el deseo de que los creyentes judíos y gentiles se reconozcan y respeten mutuamente como iguales receptores del Evangelio. Casi ninguna de las razones que acabamos de apuntar, tomada individualmente, explica por qué el Evangelio fue objeto de una exposición tan dilatada. Por ejemplo, nada indica que las "obras de la Ley" o la "semilla de Abrahán" fueran temas discutidos en Roma. Aquí, el interés de Pablo es más bien hacer una reflexión sobre las cuestiones que él había debatido antes, en Antioquía y Galacia, y también, sin duda, en otras partes. ¿Era necesario dedicar tanto espacio a "bajar los humos" a los judíos (como veremos), cuando el verdadero objeto de la crítica paulina era la presunción e intolerancia de los gentiles (como indican 11,17-24 y 14,1)?[36] ¿Necesitaba Pablo exponer su evangelio de manera tan completa simplemente con el fin de recomendar a Febe, preparar a las co-

---

judíos y no judíos residentes en Roma, y era guiarlos" (133); esa intención es ilustrada por 7,1-6 (224-227).

[35] G. Bornkamm, "The Letter to the Romans as Paul's Last Will and Testament", en Donfried, *Romans Debate,* 16-28: "Este gran documento, la Carta a los Romanos, que desarrolla resumidamente los temas y pensamientos del mensaje y la teología de Pablo y que, abstrayendo esa teología de momentos y situaciones concretas, la eleva a la esfera de lo universal y permanentemente válido, es la última voluntad y testamento del apóstol Pablo" (27-28). Similarmente N. Dahl, "The Missionary Theology in the Epistle to the Romans", en *Studies in Paul,* 70-94; Becker, *Paul,* 262; E. Lohse, *Der Brief an die Römer* (KEK; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003), describe el carácter de Romanos como "un resumen del Evangelio", apuntando a los muchos pasajes que toman y desarrollan pensamientos y temas que Pablo ya había utilizado en cartas anteriores (46; similarmente *Paulus,* 212-214).

[36] En un extenso estudio de Romanos, con más de trescientas páginas, Esler dedica solo cuatro de ellas a Rom 2,1–3,20 –un pasaje lleno de indicadores de los problemas que veía Pablo y de cómo intentaba resolverlos– y menos de una página a los puntos culminantes de 11,25-32 y 15,7-13 (*Conflict and Identity,* 150-154, 305-306, 354).

munidades romanas para su visita o tratar sobre los problemas pastorales de Roma?[37] Después de todo, su referencia a los varios resúmenes credales o kerigmáticos y su cita de ellos, sin más explicaciones[38], indican hasta qué punto daba él por supuesto que los destinatarios de Romanos compartían la misma fe. Una carta mucho más breve de presentación o de exhortación también habría cumplido esos fines.

En principio, una mejor explicación podría ser que Pablo hubiera creído necesario exponer el Evangelio que él intentaba predicar en España; lo malo es que la dimensión judeo-gentil de la carta parece singularmente inadecuada para un contexto con pocos judíos, si es que había alguno[39]. De nuevo, mientras que la extensa apología de su evangelio habría tenido mucho sentido con vistas a su inminente viaje a Jerusalén, donde podía esperar tener que defenderlo en medio de preguntas y objeciones, resulta menos perceptible la lógica de dirigir la apología a los creyentes romanos, de quienes difícilmente podía esperar que vieran alguna diferencia con lo que les llegaba de Jerusalén. En cuanto a extensión y contenidos teológicos, Romanos no puede contarse como una presentación sistemática de la teología paulina en su totalidad, puesto que no intenta presentar y explicar aspectos importantes; por ejemplo, la cristología y eclesiología de Pablo, tal como las conocemos por sus otras epístolas. Pero la extensión y el alcance de la carta parecen exigir alguna razón al menos tan sustancial como estas.

Lo que está claro por el texto mismo de Romanos es que Pablo se veía al final de los que habían sido los períodos más activos, excitantes y fructíferos de su misión.

- Había "completado [la predicación] del Evangelio de Cristo (*peplērōkenai to euangelion tou Christou*) desde Jerusalén hasta el Ilírico" (Rom 15,19)[40]. Lo cual implica:
  - que Pablo tenía una estrategia de gran misión[41];
  - que estaba convencido de haber completado una parte importante de su tarea;

[37] "Lo que en esta carta constituye el punto de partida para la discusión teológica no son los problemas de una iglesia local, sino el Evangelio universal y la misión de Pablo" (Dahl, "Missionary Theology", 78).

[38] Rom 1,3-4; 3,24/25-26; 4,24-25; 5,6.8; 7,4; 8,11.32.34; 10,9; 14,15; véase *Theology of Paul,* 174-177.

[39] Jewett, *Romans,* 74-75.

[40] Véase mi *Romans,* 864; Moo, *Romans,* 895-896; Haacker, *Römer,* 308.

[41] Cf. *supra,* § 29.4a.

  - y, presumiblemente, que sentía que debía pasar a la siguiente etapa, movido por la impresión continua de andar corto de tiempo[42].

- Ya no tenía campo de acción (*topos*) en esas regiones (del Egeo) (15,23). La perspectiva es reveladora:
  - dado que veía implantado el Evangelio con seguridad en las principales ciudades de la región y que dejaba a los creyentes locales su ulterior difusión por las poblaciones circunvecinas, Pablo daba por terminada su propia labor en el Egeo;
  - aun así, sus relaciones con Corinto nos indican que su "preocupación por todas las iglesias" era una responsabilidad continua; vemos de nuevo, pues, que el imperativo escatológico debió de ser una gran fuerza impulsora.

En esas circunstancias, y dada la relativa calma de sus pocas semanas en Corinto, Pablo concluyó probablemente que era tiempo de someter a examen lo que había sido su propia misión hasta entonces; de reflexionar sobre su carácter y las tensiones y disensiones a que ella había dado lugar, sobre lo que había demostrado ser más importante en el Evangelio predicado, sobre lo que necesitaba ser considerado cuidadosamente y puesto por escrito. Sin duda, ese esfuerzo tenía relación en parte con la defensa de la trayectoria que acaso necesitaría hacer en Jerusalén y, en parte, con la conveniencia de dar a conocer a los creyentes romanos el alcance y las implicaciones de su evangelio. Pero el principal objetivo, sospecho (con Dahl y Lohse), era examinar minuciosamente su evangelio a la luz de las controversias que había ocasionado y utilizar la calma de Corinto para, junto con sus ramificaciones, ponerlo por escrito con una compleción expositiva que las anteriores pruebas y tribulaciones habían impedido y que habría sido imposible lograr en una sola presentación oral.

Como veremos, lo que emerge claramente de Romanos es que eran las tensiones y cuestiones habidas desde el principio, en Jerusalén, en Antioquía, en Galacia y (de modo diferente) en Corinto, lo que continuaba preocupando a Pablo y demandando el tratamiento sostenido que ahora era posible. Se trataba de las tensiones y cuestiones derivadas de un Evangelio que proclamaba un Mesías judío a un mundo no judío: por qué judíos y gentiles tenían la misma necesidad del Evangelio; cómo la gracia justificante del Dios de Israel podía extenderse a los gentiles; cómo el Evangelio, en comparación con la Torá, enfocaba la realidad del pecado, la

[42] Véase *supra*, § 29.3c; *peplērōkenai* (15,19) refleja *plērōma* ("totalidad") de 11,25.

debilidad de la carne y el poder de la muerte; qué lugar ocupaba Israel en los planes de Dios, desde la perspectiva del Evangelio, y cómo hacer inteligible todo esto en Roma. Que la carta esté dirigida explícitamente a los gentiles[43] y a la vez tan dominada por cuestiones judías o, mejor, por la cuestión del carácter judío del Evangelio (cuál debía ser la postura del judío en relación con el gentil, y viceversa; cómo debían verse ellos mutuamente con respecto a Dios; cuál era el papel de la Torá para los creyentes y quiénes o qué eran "Israel") ha originado mucho desconcierto entre sus intérpretes[44]. Pero precisamente eso explica que fuera escrita la carta: porque la misión de Pablo causó un desconcierto similar entre muchos judeocristianos como él (y probablemente también entre muchos gentiles). Es más, quizá no sea exagerado concluir que inicialmente el mismo Pablo se sintió desconcertado al tratar de responder a la llamada que él creía con todo su corazón haber recibido en el camino de Damasco. Como un gran pensador que hubiese tenido que esperar a su jubilación para encontrar tiempo de poner por escrito su reflexión madura, fruto de muchas controversias y ensayos, Pablo, acaso el más grande de los teólogos cristianos, encontró en Corinto el tiempo suficiente para sintetizar en un escrito su visión del aspecto más polémico de su vida misionera: que la Buena Noticia de Jesús el Mesías es para todos los que creen.

b. Las comunidades de Roma

¿Hasta qué punto conocía Pablo la metrópoli de Roma y las circunstancias de aquellos a los que dirigió la carta? Obviamente, sabía que Roma era capital de la potencia del mismo nombre, cuyo *imperium* e influencia él había conocido en centros como Filipos, Tesalónica y Éfeso. La historia

---

[43] Rom 1,6.13; 11,13-32; 15,7-12.15-16

[44] Esler insiste en usar el término "judaico" (en vez de "judío") para traducir *Ioudaios* (*Conflict and Identity*, 62-74), pero no tiene suficientemente en cuenta el hecho de que *Ioudaios* había ido adquiriendo una identidad cada vez más religiosa a partir del siglo I a. C. como consecuencia del creciente número de prosélitos que, tras aceptar la circuncisión y "judaizar", podían ser considerados como *Ioudaioi* (*Jesús recordado*, 313-314; J. C. Walters, *Ethnic Issues in Paul's letter to the Romans* [Valley Forge: Trinity Press International, 1993], 58-59). Igualmente significativa es la redefinición por Pablo de *Ioudaios* en términos no étnicos (Rom 2,28-29, un texto por el que, sorprendentemente, pasa Esler sin ningún comentario, y 1 Cor 9,20, *Ioudaios* como una identidad que Pablo podía asumir o no). Y conviene recordar la observación de Dión Casio de que *Ioudaios* no se aplicaba solo a los originarios de *Ioudaia* (Judea), "sino también a todo el resto de la humanidad, a personas de cualquier raza que fueran seguidoras (*zēlousi*) de sus costumbres" (37.17.1 – *GLAJJ* II, 349, 351; véase también W. Gutbrod, *TDNT* III, 370).

de Corinto y el hecho de que esta ciudad se ajustase considerablemente al modelo de la capital imperial debían de haber proporcionado a Pablo una idea de cómo ejercía Roma su poder. A los residentes en Roma que él conocía personalmente debía de haberlos visto en otra parte durante sus viajes[45], y de ellos, y de otros que antes habían vivido también en Roma, debía de haber aprendido muchas cosas acerca de la Urbe[46].

Casi indudablemente, sabía que en Roma residía un gran número de judíos[47]. Y es posible que conociera a algunos descendientes de aquellos a los que Pompeyo había llevado allí como esclavos en 62 a. C., tras la toma de Jerusalén (Filón, *Leg.*, 155)[48]. La expulsión de muchos judíos de Roma por

---

[45] Jewett opina que Pablo pudo haber conocido como exiliados de Roma no solo a Áquila y Prisca, sino también a Epaineto, María, Andrónico y Junia, Ampliato, Urbano, Estaquio, Apeles, Herodión, Trifena, Trifosa, Pérside, Rufo y su madre (*Romans,* 60-61).

[46] En lo que sigue, me sirvo de mi *Romans,* xlv-liv.

[47] Quizá tantos como 40.000 o 50.000 a mediados del siglo I d. C. Véase Leon, *Jews of Ancient Rome,* 135-136; A. D. Clarke, "Rome and Italy", *BAFCS* II, 455-481; "al menos 30.000" (Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora,* 295); 20.000 es la estimación de R. Penna, *Paul the Apostle.* Vol. 1. *Jew and Greek Alike* (Collegesville: Liturgical, 1996), 19-47, y de Brändle / E. Stegemann, "The Formation of the First 'Christian Congregations' in Rome in the Context of the Jewish Congregations", en Donfried / Richardson, *First Century Rome,* 117-127. Véase también el clásico estudio de G. La Piana, "Foreign Groups in Rome during the First Centuries of the Empire": *HTR* 20 (1927) 183-403; Smallwood, *Jews,* 201-210; Gruen, *Diaspora,* cap. 1; M. H. Williams, "The Shaping of the Identity of the Jewish Community in Rome in Antiquity", en Zangenberg / Labahn (eds.), *Christians as a Religious Minority in a Multicultural City,* 33-46. Han sido identificados los nombres de no menos de once sinagogas: Leon, cap. 7; Levinskaya, *BAFCS* V, 182-185; *JIWE* II, índice (539-540), resumido por Jewett, *Romans,* 57 (con bibliografía). P. Richardson, "Augustan-Era Synagogues in Rome", en Donfried / Richardson, *First-Century Rome,* 17-29, toma el libro de Leon como punto de partida y señala que se pueden datar cuatro o cinco sinagogas en el siglo I: las de los hebreos, augustesianos, agripesianos, volumnesianos y, probablemente, la de los herodianos (19-28). Para denominar las sinagogas según el nombre de importantes personajes (Augusto, Marco Agripa [mano derecha de Augusto], Herodes el Grande, Volumnio [probablemente, un tribuno de Siria]) era imprescindible el conocimiento y permiso de ellos, que implicaba la obtención de cierta categoría e integración por parte de esas sinagogas. Es aceptada generalmente la idea de Leon de que las sinagogas de Roma carecían de una organización central de control y de que cada sinagoga disponía y ordenaba sus asuntos de una manera autónoma (168-170; véase, por ejemplo, Levinskaya, 185-192; Penna, *Paul* I, 27-34).

[48] Véase § 24.2a, *supra,* por la posibilidad de que los libertos de Jerusalén mencionados en Hch 6,9 fueran descendientes de los judíos que habían sido hechos cautivos en Judea, llevados como esclavos a Roma y posteriormente liberados (Filón, *Legat.,* 155). La mayor parte de los nombres que figuran en la lista de saludos de 16,3-15 eran frecuentes entre esclavos y libertos, incluidos los judíos Junia y (probablemente) Rufo; véase *supra,* § 30 en n. 156.

Claudio era todavía un recuerdo reciente y había hecho posible la duradera amistad de Pablo con Prisca y Áquila (Hch 18,1-3)[49]. Y varios de aquellos a los que él conocía personalmente y a los que mandó sus saludos, Andrónico, Junia y Herodión, eran judíos (como queda explícito en 16,7.11: *syngenēs*, "compatriota, pariente"), pero probablemente también Prisca y Áquila, María, Rufo y su madre (16,3.6.13)[50]. Añádase la experiencia que tenía Pablo de comunidades judías en las principales ciudades romanas de su misión, los derechos de ellos, el respeto y a veces el recelo que inspiraban, y podremos inferir que el apóstol tenía seguramente una clara idea de las circunstancias y la humilde posición, en general, de la población judía de Roma[51].

El conocimiento de Pablo debía de extenderse a los comienzos del movimiento cristiano en Roma[52]. Su acción de gracias porque la fe ha sido proclamada en todo el mundo (1,8) no debe considerarse una simple fórmula; viene a recordarnos que rápidamente se desarrolló una red de comunicación entre las iglesias de la diáspora[53]. En virtud de su amistad con Prisca y Áquila, estaría informado de las circunstancias –inquietud en las

---

[49] Véase *supra*, § 31.4b.

[50] Lampe, *Paul to Valentinus*, 74-75. Muchos autores creen que el número de cristianos que había en Roma en esa época era bastante pequeño (según Spence, aproximadamente 250-500 [*Parting*, 286-287]), pero menos de diez años después se podía decir de los cristianos que eran "una gran multitud" (*1 Clem* 6,1) y "gran número" (*multitudo ingens*) (Tácito, *Ann.*, 14.44.2-4), cuando fueron acusados de provocar el incendio de Roma, de lo cual deduce Jewett que debían alcanzar por entonces varios miles (*Romans*, 61-62).

[51] "Fueron precisamente las modestas ocupaciones y la pobreza de muchos judíos lo que suscitó el desprecio de algunos autores romanos" (S. Applebaum, "The Social and Economic Status of the Jews in the Diaspora", en S. Safrai / M. Stern [eds.], *The Jewish People in the First Century*, vol. 2 [Assen: Van Gorcum, 1976], 701-27). Véase también Penna, *Paul* I, 38-40, quien lamenta lo poco que sabemos de la población judía de Roma (45-46).

[52] Lampe demuestra de manera convincente la posibilidad de que los primeros cristianos (y, en consecuencia, las primeras iglesias) estuvieran concentrados en el Trastevere (Transtiberinus, es decir, situado *tras* [el río] *Tíber*) y en Porta Capena, donde vivían los habitantes más pobres de Roma, y quizá también había ya judíos en el Aventino y en el Campo de Marte (Campus Martius), zonas ambas en las que se daba una mayor mezcla social (*Paul to Valentinus*, caps. 3–4); resumido en "Early Christians in the City of Rome: Topographical and Social Historical Aspects of the First Three Centuries", en Zangenberg / Labahn (eds.), *Christians as a Religious Minority in a Multicultural City*, 20-32. Véase más brevemente Lichtenberger, "Jews and Christians in Rome", 2158-2160. Véase también A. du Toit, "'God's Beloved in Rome' (Rom 1:7): The Genesis and Socio-Economic Situation of the First-Generation Christian Community in Rome", en *Focusing on Paul*, 179-202, y *supra*, § 30.2a.

[53] Cf. § 30.8, *supra*.

sinagogas romanas ocasionada por (la predicación de) Cresto/Cristo– que les habían llevado a abandonar la capital[54]. Es claro, además, que conocía a los jefes de varias iglesias domésticas de Roma (16,3-15)[55]. Sobre todo, conocía personalmente a Andrónico y Junia, sus parientes, con quienes había pasado algún tiempo en prisión (16,7) y, lo que es más notable, a quienes describe como "ilustres entre los apóstoles que llegaron antes que yo a Cristo" (16,7)[56]. Según Pablo, una de las características principales de un apóstol era la de ser fundador de iglesias (habiendo recibido tal encargo). Recordemos la importancia que él daba a esto al escribir a los corintios: aunque algunos no lo considerasen a él apóstol, cuando menos era apóstol de los corintios, porque los había conducido a la fe (1 Cor 9,1-2)[57]. Hay que señalar que los únicos vinculados de manera directa a Roma como "apóstoles" en el NT son Andrónico y Junia. Esto significa que Pablo (con su criterio de que apóstol equivalía a fundador de iglesias) presumiblemente los situaba entre los primeros en llevar el Evangelio a Roma y los tenía por fundadores de *una o más comunidades romanas*[58]. *La descripción de ellos como "apósto-*

---

[54] Cf. *supra,* § 28, nn. 40, 41, 44.

[55] Cinco diferentes agrupaciones/comunidades se pueden discernir en Rom 16; véase, por ejemplo, mi *Romans,* lii; Jewett, *Romans,* 61. Lampe piensa que se puede postular la existencia de siete u ocho grupos de cristianos que se reunían en casas o pisos (*Paul to Valentinus,* 359-360); similarmente, Schnabel, *Mission,* 812-813.

[56] Véase mi *Romans,* 894-895; Fitzmyer, *Romans,* 739; cf. *supra,* § 29 n. 82.

[57] Cf. § 29.3f, *supra.*

[58] Véase esto con más detalle en mi *Romans,* 894-895, y *supra,* § 29 en n. 82; cf. Fitzmyer, *Romans,* 33; Bauckham, "Jesus and the Jerusalem Community", 71-72. Sin embargo, no hay tradición al respecto. Pese a que Andrónico y Junia son llamados "apóstoles" y relacionados con Roma, Brändle y Stegemann sostienen que no hay conocimiento de actividad misionera en la capital del Imperio ("Formation", 127). No se pueden descartar, naturalmente, otras influencias, como la de mercaderes (o esclavos) judíos, o la de personas regresadas a Roma tras una fiesta de peregrinación en Jerusalén (cf. Hch 2,10; véase, por ejemplo, Schnelle, *History,* 112; Lampe, *Paul to Valentinus,* 165; Schnabel, *Mission,* 804-805; R. Hvalvik, "Jewish Believers and Jewish Influence in the Roman Church until the Early Second Century", en Skarsaune / Hvalvik (eds.), *Jewish Believers in Jesus,* 179-216; Becker opina que "cristianos desconocidos, ganados para la fe por la misión de Esteban, fueron los primeros que promovieron a Cristo en Roma" (*Paul,* 336); con un ojo puesto en Hch 28,13-24, Lampe destaca la importancia del eje comercial Pozzuoli-Roma, en el que el puerto de Pozzuoli, y no el de Ostia, era la principal salida de Roma hacia Oriente (9-10). Lampe, "Paths of Early Christian Mission into Rome: Judaeo-Christians in the Households of Pagan Masters", en S. McGinn (ed.), *Celebrating Romans: Template for Pauline Theology,* R. Jewett Festschrift (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 143-148, también sugiere que "a través de los miembros judíos de las familias mencionadas en Rom 16,10 en particular, el cristianismo judío encontró una de sus vías de acceso a la ciudad de Roma" (148). Sobre la tradición posterior que atribuye la fundación de la iglesia romana a Pedro, véase Fitzmyer, 29-30: "No hay razón para pensar que Pedro hubiera pasado un período considerable en Roma

les que llegaron antes que yo a Cristo" indica también, presumiblemente, el reconocimiento de que lo precedían en las filas de los apóstoles[59]. Cualquiera que fuese su posición precisa, podemos estar seguros, por tanto, de que el conocimiento de Pablo sobre los comienzos del cristianismo en Roma era muy extenso.

Pablo debía de saber, pues, que el Evangelio de Jesús el Mesías había llegado ya antes a Roma en el contexto de las sinagogas judías, una o varias[60]. Lo que no podemos decir es si el Evangelio estaba abierto o no a los gentiles desde el principio, si reflejaba la apertura a los gentiles iniciada por los creyentes helenistas, ni si estaba influido en algún grado por las primeras noticias de la misión paulina[61]. Pero, evidentemente, hubo gentiles que fueron atraídos muy pronto, presumiblemente temerosos de Dios que habían participado en mayor o menor medida en la vida de alguna de las sinagogas de Roma. Muy posiblemente, la atracción que ejercía en muchos gentiles el mensaje de Cristo (Cresto) fue lo que provocó los disturbios referidos por Suetonio, como también cabe suponer que la subsiguiente orden de expulsión afectó principalmente a las personas judías (como Áquila y Prisca) que se habían mostrado más activas en la difusión de ese mensaje[62].

---

antes de que Pablo escribiera su carta, ni que Pedro fuera el fundador de la iglesia romana o el misionero que llevó primero el cristianismo a Roma" (30).

[59] El elogio a Andrónico y Junia como "ilustres entre los apóstoles" y llegados "antes que yo a Cristo" es complementado con la autovaloración de Pablo como "el menor de los apóstoles" (1 Cor 15,9), aunque más eficaz en la predicación del Evangelio (15,10-11).

[60] Es muy citada la nota del Ambrosiaster (siglo IV) de que los romanos "abrazaron la fe en Cristo, aunque según el rito judío, sin ninguna señal de milagros y sin ninguno de los apóstoles" (*PL* 17.46; véase Fitzmyer, *Romans,* 30-31; Moo, *Romans,* 4). Brown cree que "el cristianismo predominante en Roma había sido moldeado por el cristianismo de Jerusalén asociado con Santiago y Pedro, por lo cual valoraba más el judaísmo y era más fiel a sus costumbres" (Brown / Meier, *Antioch and Rome,* 110). Véase también la respuesta de Brown a la crítica suscitada por sus opiniones, "Further Reflections on the Origins of the Church of Rome", en Fortna / Gaventa (eds.), *Studies in Paul and John,* 98-115.

[61] No hay base para sostener la ulterior posibilidad de que el primer "cristianismo" romano fuera una diferente forma de fe en/sobre Jesús (por ejemplo, un "cristianismo Q"). Por el contrario, es notable que Pablo dé por supuesto que los creyentes de Roma habían sido convertidos por el mismo Evangelio que él predicaba.

[62] Véase § 28 nn. 40, 41, 44. J. C. Walters, "Romans, Jews, and Christians: The Impact of the Romans on Jewish-Christian Relations in First-Century Rome", en Donfried / Richardson, *First-Century Rome,* 175-195, sugiere que pudo ser un "proselitismo agresivo" lo que atrajo la atención de las autoridades romanas (181-182). Lane, por su parte, conjetura que el decreto de expulsión fue dirigido contra los miembros de solo una o dos sinagogas concretas ("Roman Christianity", 204).

Podemos incluso conjeturar con cierta confianza que Pablo estaba bien informado sobre las circunstancias de los creyentes romanos en aquellos momentos; después de todo, conocía personalmente a miembros de las cinco (o más) iglesias domésticas de la Urbe (Rom 16,3-16)[63]. La presencia de judíos cristianos en Roma (saludados en 16,3-15) permite deducir la posibilidad de que con la muerte de Claudio (54 d. C.) hubiera perdido vigencia su edicto, y judíos como Áquila y Priscila, Andrónico y Junia hubieran vuelto allí para reclamar sus bienes, reemprender sus negocios, etc.[64] Ese regreso explicaría las fricciones que Pablo invita a superar en Rom 14,1–15,6. Durante la ausencia de los jefes judeocristianos, la dirección de algunas/la mayoría de las iglesias domésticas pasó a no judíos, y los gentiles ahora al frente de ellas tenían que ser exhortados –por razones que veremos más adelante– a acoger (de vuelta) a los judíos: "Acoged al que es débil en la fe..."; "acogeos mutuamente" (14,1; 15,7)[65]. Aparte de cualquier otra cosa, la necesidad de contrarrestar esa "toma del poder" por gentiles del naciente movimiento cristiano en Roma explicaría la insistencia en que los creyentes gentiles no adoptasen una actitud arrogante frente a los judíos que eran hermanos suyos en la fe[66]. Hay que destacar,

---

[63] Véase *supra*, n. 55.

[64] En cualquier caso, no conocemos el alcance ni la efectividad del edicto. Tácito señala que el decreto para expulsar de Italia a los astrólogos (año 52) fue "riguroso pero ineficaz" (*Ann.*, 12.52).

[65] Este es el argumento elaborado principalmente por W. Wiefel, "The Jewish Community in Ancient Rome and the Origins of Roman Christianity": *Judaica* 26 (1970) 65-88, reeditado en Donfried, *Romans Debate*, 85-101, que ha resultado persuasivo para muchos; véase, por ejemplo, Walters, *Ethnic Issues*, cap. 3; Fitzmyer, *Romans*, 33, 77-78; Moo, *Romans*, 13, 19; Brändle / Stegemann, "Formation", 126-127; Jewett, *Romans*, 61. Véase también A. Pitta, "The Strong, The Weak and the Mosaic Law in the Christian Communities of Rome (Rom 14,1–15,13)", en Zangenberg / Labahn (eds.), *Christians as a Religious Minority in a Multicultural City*, 90-102; Hvalvik, "Jewish Believers", 192-196. Que debamos hablar o no de "adversarios" de Pablo en Roma es otra cuestión; véase S. E. Porter, "Did Paul Have Opponents in Rome and What Were They Opposing?", en S. E. Porter (ed.), *Paul and His Opponents* (Leiden: Brill, 2005), 149-168.

[66] Rom 11,17-24; 12,3; 14,3.10; 15,1. Es presumiblemente la conciencia de Pablo de estar dirigiéndose a personas en su mayoría gentiles lo que explica los datos conectados con la n. 43, *supra*. A. A. Das, *Solving the Romans Debate* (Minneapolis: Fortress, 2007), sigue a S. K. Stowers, *A Rereading of Romans* (New Haven: Yale University, 1994), al argumentar que Romanos está dirigida a gentiles. Pero 14,1–15,7 tiene más sentido si en la carta se piensa en los creyentes judíos más tradicionalisras (véase *infra*, en n. 270); y los saludos del cap. 16, que incluyen a varios judíos identificables (véase *supra*, en n. 50), obviamente van dirigidos a miembros de las comunidades (y no a "terceros", como argumenta Das). La conclusión más obvia es el amplio consenso en que las comunidades eran mixtas; véase también Watson, *Paul, Judaism and the Gentiles* (²2007), 175-191. Lampe estima que el componente judío de

sin embargo, que Pablo daba por supuesto que los creyentes judíos, a su regreso, querían formar parte de esas iglesias (gentiles), en vez de constituir otras exclusivamente para ellos. No es posible decir hasta qué punto estaban integradas entre sí las varias iglesias domésticas, si bien Pablo parece confiar en que su carta pueda llegar "a todos los que están en Roma, llamados a ser santos" (1,7). Tampoco hay seguridad sobre cuáles eran las relaciones entre las iglesias domésticas y las sinagogas durante aquella época[67]. Pese a la frecuente deducción de que a partir de 49 d. C. hubo separación entre unas y otras[68], no está claro el grado de independencia de las iglesias domésticas. Ello se debe en parte a que muchos creyentes gentiles habían sido temerosos de Dios integrados en alguna de las sinagogas romanas[69] y, en parte, a que la seguridad legal de las iglesias domésticas debía de depender aún de que se las considerase ramificaciones de la comunidad judía[70].

---

los cristianos en Rom 16 era de un quince por ciento ("The Roman Christians of Romans 16", en Donfried [ed.], *Romans Debate,* 216-230), cifra que Spence cree demasiado baja (*Parting,* 277).

[67] El indicio de Hch 28 es demasiado enigmático y podría estar excesivamente coloreado por el programa de Lucas, para sacar de él deducciones firmes; véase *infra,* § 34.3c.

[68] Por ejemplo, Schnelle: las expulsiones del año 49 "supusieron la separación definitiva entre la comunidad cristiana y la sinagoga" (*History,* 112); Lichtenberger, "Jews and Christians in Rome", 2168, 2173; Hvalvik, "Jewish Believers", 198-199. Spence concluye un largo estudio titulado "'Christianity' and the Sinagoge of Rome", indicando: "Es cierto que por la época en que Pablo escribió a los cristianos de Roma había allí una comunidad social distinta de la sinagoga, compuesta, en cuanto al origen étnico, de judíos y gentiles, unidos por la fe en Jesucristo"; su tesis es que "la expulsión [en 49 d. C., con Claudio] tuvo como consecuencia que se creara en Roma una comunidad cristiana distinta de la judía o que se acelerase esa separación" (*Parting of the Ways,* 117). Pero su exposición está viciada por la reiterada referencia a la "iglesia" como una entidad claramente definida (por ejemplo, 31-32, 60-61): demasiado a la ligera quita importancia a la ausencia de *ekklēsia* de Rom 1,7 (281-283); y su apelación a Hch 28 (10, 114) falla en que Lucas no menciona a ningún creyente de la misma Roma (véase § 34.3c, *infra*).

[69] Varios siglos después, dirigentes cristianos creían aún necesario exhortar a los creyentes a que no asistieran a las sinagogas ni observasen las fiestas y costumbres judías (véase mi *Partings* [²2006], xix-xx, 344-346). Por eso es muy verosímil que gentiles temerosos de Dios entendieran su fe en Jesús el Mesías como una extensión de su pertenencia a una comunidad sinagogal.

[70] Véase *supra,* § 30 n. 122, y § 31.4c. Pero no puedo dar por válida la tesis de Mark Nanos de que los creyentes romanos estaban todavía completamente "sometidos a la autoridad de la sinagoga" (*The Mystery of Romans,* 30-31, 73-75); cf., por ejemplo, mi crítica en *Theology of Paul,* 675 n. 9 y 684 n. 59. En cambio, Watson todavía sostiene (aunque con menos vigor) su tesis de que Pablo trataba de persuadir a sus lectores romanos "de la conveniencia de una ruptura final con la comunidad judía, ya que deseaba convertir un fallido movimiento de reforma en una secta" (*Paul,*

Además, no es traspasar la línea de lo verosímil suponer que gracias a los contactos entre Roma y Corinto, comunidades entre las que habría continuas idas y venidas, Pablo tendría regularmente noticias sobre las condiciones políticas y sociales de los creyentes en Roma. Seguramente, a esa fuente debía Pablo su conocimiento de la vulnerabilidad de las agrupaciones a las que están dirigidos los consejos de 12,14-21 (cómo comportarse frente a la persecución y el agravio) y 13,1-7 (la importancia de respetar a las autoridades civiles). Rom 13,7 ("Dad a cada cual lo que se le debe: al que tributo, tributo; al que impuesto, impuesto")[71] bien podría arrojar un haz de luz sobre la situación en Roma a mediados de los años cincuenta. Pues sabemos por Tácito (*Ann.*, 13) que en el año 58 d. C. había persistentes quejas de la población sobre los impuestos indirectos (*vectigalia*), por lo cual es muy probable que en el tiempo en el que se escribió Romanos (¿dos años antes?) la imposición indirecta fuera ya un asunto sensible para comerciantes judíos y cristianos, seguramente inclinados a sospechar que los recaudadores de impuestos (*publicani*) estaban gravando más de lo fijado legalmente[72]. En cualquier caso, cabe pensar que el inesperado consejo a los creyentes romanos de pagar sus impuestos se debía a que Pablo tenía conocimiento de la situación a la que se enfrentaban las comunidades cristianas de Roma.

Nada de esto cuestiona el argumento principal de § 33.2a. El gran peso de la exposición ofrecida en el cuerpo de la carta (1,16-11,36) no puede explicarse tan solo por el conocimiento detallado que Pablo pudiera tener de las circunstancias de los cristianos en Roma. Pero ese posible conocimiento refuerza la idea de que la exposición no es un discurso simplemente teórico o abstracto, sino nacido de la experiencia misionera de Pablo en muchas ciudades del Imperio y relacionado directamente con las iglesias romanas.

Judaism and he Gentiles [[1]1986] 106, [[2]2007] 188, 260, 343), una intención que no está explícita en ninguna parte de Romanos y que es incompatible con la lógica teológica de pasajes como 4,11-12; 9,3-4; 11,17-24; 15,7-12.25-27; sin embargo, no hay que desentenderse por completo de los confusos indicios de Hch 28,17-24 (véase § 34.3c-d, *infra*).

[71] La distinción entre *phoros* ("tributo") y *telos* ("impuesto") corresponde a la diferencia entre *tributum* (impuestos directos de los que los ciudadanos romanos estaban exentos en Italia y en las ciudades de las colonias) y los más sustanciales *vectigalia* (inicialmente gravámenes sobre la explotación de bienes raíces, pero que en tiempos de Pablo comprendían más bien impuestos indirectos y derechos aduaneros); para más datos, véase *OCD*[3], 1228, 1583.

[72] Véase en especial J. Friedrich / W. Pöhlmann / P. Stuhlmacher, "Zur historischen Situation und Intention von Römer 13,1-7": *ZTK* 73 (1976) 131-166, seguidos, entre otros, por mi *Romans*, liii-liv; Fitzmyer, *Romans*, 35-36, 78-79; Lohse, *Römer*, 358.

33.3 La carta de Pablo a Roma

Mientras que 2 Corintios plantea continuas preguntas (sin posible respuesta) sobre su unidad como una sola carta, lo que se solía llamar "unidad" de Romanos es de importancia menor. Una idea popular hace dos generaciones (que el capítulo 16 estaba dirigido en realidad a Éfeso) ha sido abandonada por la mayor parte de los autores[73]. Y las cuestiones sobre el final de la carta (particularmente 16,25-27)[74] no afectan al cuerpo de ella. Tampoco tienen en la actualidad mucho eco las discusiones sobre la debida clasificación retórica de la carta –¿epideíctica, deliberativa, protréptica...?–[75], que sirven muy escasamente para aclarar el efecto que lo esencial del escrito pudo tener en aquellos primeros cristianos de Roma[76].

a. El asunto principal de la carta

Cabe poca duda sobre cuál es el asunto principal de Romanos. Está indicado ya en la sección inicial. Hablo no solo de 1,16-17, texto casi universalmente considerado como el enunciado temático para el conjunto de la carta. Me refiero también a 1,1-5, donde Pablo ofrece una declaración credal (más) ampliamente conocida (1,3-4), para que le sirva como tarjeta de visita y como acreditación de su buena fe[77]. Pero debe destacarse –más de lo que se suele hacer– que esos versículos iniciales sirven también como declaración del evangelio de Pablo indicativa de lo que es central en él[78]. La importancia del pasaje para la carta en su conjunto se percibe por el modo

[73] Véase, por ejemplo, Schnelle, *History*, 118-119, 127; Murphy-O'Connor, *Paul*, 324-328, y especialmente H. Gamble, *The Textual History of the Letter to the Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), y Lampe, *Paul to Valentinus*, 153-164.

[74] Cf., por ejemplo, Metzger, *Textual Commentary*, 533-536.

[75] Cf., por ejemplo, Donfried, *Romans Debate*, ensayos de Wuellner, Stirewalt y Aune en particular; véase también Jewett, *Romans*, 41-46.

[76] Quede claro que en lo sigue hago uso de mis obras *Romans* y *Theology of Paul* (exposición de la teología de Pablo correspondiente a la época en la que él escribió), aunque aquí no las cite específicamente.

[77] Para el debate sobre si Pablo adaptó o modificó una fórmula anterior, véase mi *Romans*, 5-6, 11-16; también *Theology of Paul*, 242-243; Jewett, *Romans*, 103-109.

[78] Moo, *Romans*, 25; N. T. Wright, "The Letter to The Romans", en *New Interpreter's Bible* (Nashville: Abingdon, 2002), X, 415-416, 419. Según Barrett, el credo de Rom 1,1-4 es un resumen de "la enseñanza de los apóstoles" y sirve de esquema para la enseñanza de Pablo en la sinagoga (*Birth*, 92). Esler, por su parte, pasa por alto casi toda la cristología de pasajes fundamentales como 1,3-4, 3,22-26 y 9,4.32-34 (*Conflict and Identity*, 136-137, 155-168, 244, 265-266).

en que Pablo altera el acostumbrado comienzo epistolar (autopresentación, mención de destinatarios), introduciendo la especificación de haber sido él elegido para "el Evangelio de Dios". La táctica de Pablo es la misma que en Gálatas, cuyo sorprendente inicio y vehemencia debieron de captar la atención de las comunidades gálatas en su lectura o audición[79]. Similarmente en Romanos, carta realizada con mucho más estudio y mejor redacción, Pablo debió de concebir la parte inicial del capítulo 1 de modo que diera a entender a las comunidades romanas lo que a su juicio constituía el meollo del Evangelio.

> [1]...el Evangelio de Dios, [2]que ya había prometido por medio de sus profetas en las Escrituras Sagradas. [3]Este evangelio se refiere a su Hijo, nacido, en cuanto hombre, de la estirpe de David [4]y constituido, por su resurrección de entre los muertos, Hijo de Dios con poder, según el espíritu santificador: Jesucristo, Señor nuestro, [5]por quien he recibido la gracia de ser apóstol, a fin de que, para su gloria, respondan a la fe todas las naciones.

En este resumen hábilmente comprimido expresa Pablo con claridad lo que, evidentemente, era de más importancia en su percepción del Evangelio que él compartía con los destinatarios de la carta[80]:

- De importancia central es que el Evangelio trata sobre Jesús, Hijo de Dios; sobre su vida y misión como hijo de David, y sobre su resurrección de entre los muertos como Señor. Con concisión epigramática, Pablo declara: 1) que Jesús es el Mesías real ("semilla de David") de las esperanzas y expectativas de Israel[81], y 2) que ese mismo Jesús es ahora el Señor exaltado, en quien ya ha dado comienzo la resurrección de los muertos[82].
- Lo primero es subrayado con la aserción explícita en el mismo comienzo de que el Evangelio de ese Jesús es el cumplimiento de las promesas proféticas de las Escrituras de Israel (1,2).

---

[79] Véase *supra*, § 31.7b.

[80] Obviamente, Pablo daba por supuesto que los creyentes romanos estaban familiarizados con el término "evangelio" y con las connotaciones peculiares de su empleo por los seguidores de Cristo. El desarrollo de ese uso característicamente cristiano parece deberse en gran parte al propio Pablo (*Theology of Paul*, 164-169); sin embargo, al parecer, él pensaba que el uso era familiar en comunidades que él no había visitado nunca personalmente.

[81] Las connotaciones políticas de la confesión (Jesús, Mesías real de Israel) son manifiestas, pero, expresadas como lo ha hecho Pablo, difícilmente podían ser reconocidas por espía alguno en las comunidades romanas.

[82] Véase *supra*, § 23.4a.

- Lo segundo es desarrollado extrayendo Pablo de la declaración de fe en conjunto su propia encomienda como apóstol de las naciones/los gentiles; es este el Evangelio que él tiene el encargo de predicar[83], por medio del cual logrará que "obedezcan a la fe" los gentiles (1,5), entre los cuales están (la mayoría de) los creyentes romanos (1,6).

En esta formulación perfectamente ideada, se ve inmediatamente el doble objetivo de Pablo en esta carta: dejar claro el *carácter completamente judío* de su evangelio, el cual es precisamente la Buena Noticia que se le ha encomendado llevar *a las naciones*[84], y subrayar que es en Jesús, Hijo de Dios, donde convergen el carácter del Evangelio y su propia encomienda. Jesucristo, nuestro Señor, deviene así el eje sobre el que todo gira. Como recuerda Pablo en una afirmación solemne pocos versículos después, es a *Dios* a quien él sirve en el Evangelio de su *Hijo* (1,9).

> 16 No me avergüenzo del Evangelio, que es fuerza de Dios para la salvación de todos los que creen: del judío primero, pero también del gentil. 17 Porque en él se revela la justicia de Dios de fe en fe, como está escrito: "El justo vivirá por la fe".

También aquí, con admirable economía de lenguaje, Pablo logra exponer los asuntos principales que quiere sacar a relucir en su carta.

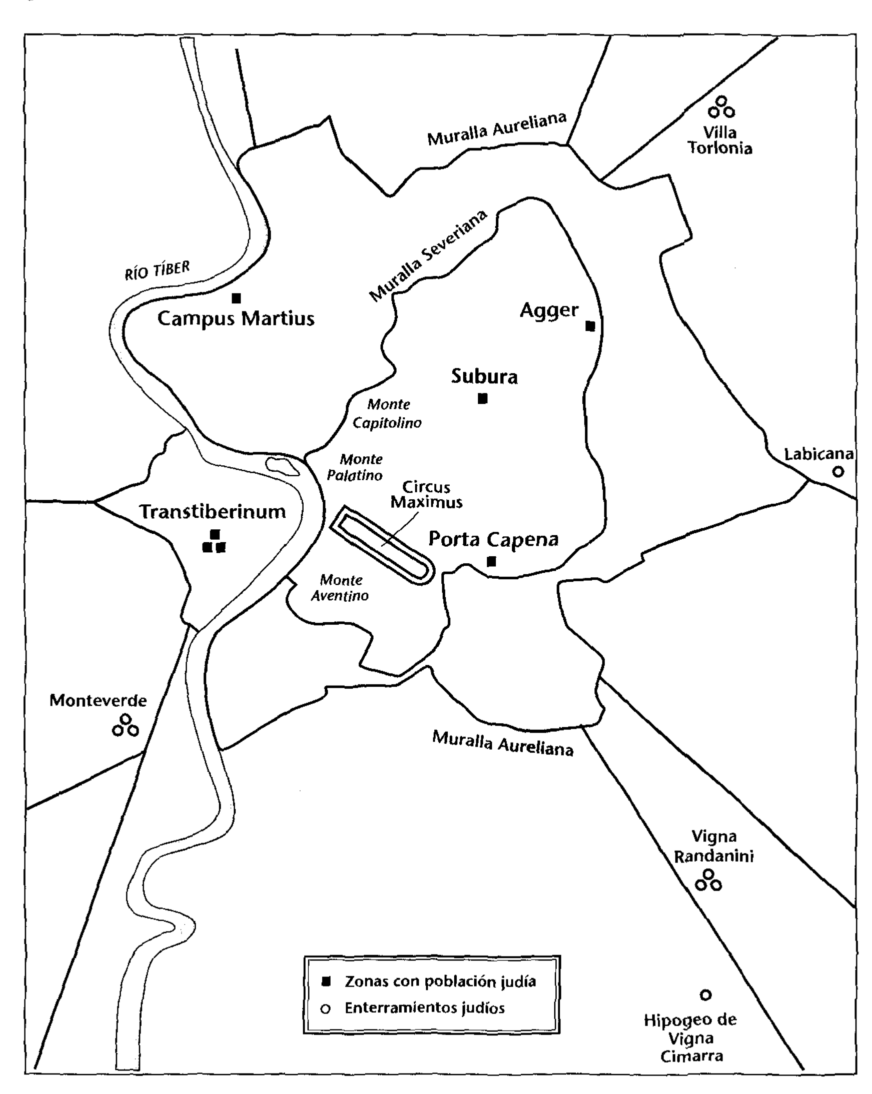
- Central para Pablo, como apóstol y autor de Romanos, era su convicción de que el Evangelio *es para todos los que creen: para el judío primero, pero también para el gentil.* Esto no es una simple declaración derivada de un universalismo ingenuo ("todos los que creen"); el "todos" que Pablo tenía en mente, aquí como en otros pasajes de Romanos[85],

---

[83] Pablo subraya que es apóstol por la encomienda recibida, pero, evidentemente, en este caso no necesitaba, como en Gálatas, defender su autoridad para desarrollar la actividad apostólica. Una vez más, resulta sorprendente que él espere ciertos conocimientos o reacciones por parte de los creyentes de Roma.

[84] Es precisamente este doble aspecto (evangelio *judío* a las *naciones*) lo que explica las constantes miradas de soslayo que dirige Pablo al elemento étnico judío en las iglesias domésticas romanas.

[85] "Todas las naciones" (1,5); "todos los que creen" (1,16); "para todos los que creen" (3,22); "padre de todos los que creen" (4,11); "para toda la semilla" (4,16); "para todos" (5,18); "dio su Hijo por todos nosotros" (8,32); "para todos los que creen" (10,4); "todo el que crea" (10,11); "es Señor de todos, rico para todos lo que lo invocan" (10,12); "todo el que invoque el nombre del Señor" (10,12); "Dios ha encerrado a todos en la rebeldía para emplear con todos la misericordia" (11,32); "todas las naciones, todos los pueblos" (15,11). Y más ecos de ese "todos" en los "todos" de 1,18.29; 2,1.9.10; 3,9.12.19.20.23; 5,12.



Zonas de Roma con mayor presencia judía.

era el "todos" que derriba y supera la barrera entre judío y griego[86], entre judíos y gentiles[87].

- El medio por el que el Evangelio alcanza su objetivo salvífico es la *fe,* que se encuentra de manifiesto en la declaración precedente sobre "el Evangelio" (1,3-4): fe en el Jesús de 1,3-4[88]. Porque está tan dirigido (a "la obediencia de *fe*" [1,5]) es por lo que el Evangelio puede tener su impacto inmediato tanto en el judío como en el gentil: en el judío primero, ya que Jesús es Mesías, hijo de David, pero también e igualmente en el gentil, puesto que (por implicación) su efecto salvífico en los gentiles no depende de que ellos dejen de ser gentiles (o sea, de que se hagan "judíos", prosélitos del judaísmo).
- Dicho de otro modo, el Evangelio "funciona" revelando, mostrando la expresión directa de *la justicia de Dios.* Nadie que conociese las Escrituras de Israel, como supuestamente las conocían también los gentiles temerosos de Dios, podía no reconocer un tema principal de la teología y visión de Israel respecto a cómo se relaciona Dios con su creación y su pueblo elegido (Israel)[89]. Porque la frase expresa el cumplimiento por Dios de la obligación aceptada al crear y elegir: sostener y salvar a su creación y su pueblo[90]. Para los judíos tenía una connota-

[86] "Judío y griego": Rom 1,16; 2,9-10; 3,9; 10,12. No debe pasar desapercibida la importancia de la yuxtaposición por Pablo de "judío" y "griego", y la frase no debe ser considerada simplemente como una variación de "judío y gentil". Esta refleja una perspectiva judía (ningún no judío se llama a sí mismo "gentil"); la palabra "gentiles" –no hay que olvidarlo– traduce la griega *ethnē,* "naciones". Pero "griego" era una denominación que despertaba orgullo en quien decía serlo ("griego y bárbaro" reflejaba una perspectiva del mundo equivalente a "judíos y gentiles", como Pablo sabía bien [1,14]). Por eso "judío y griego" de Pablo abarca las dos perspectivas étnicas y culturales predominantes, a las que se enfrentó su misión en las ciudades de Asia Menor, Macedonia y Grecia. Véase C. D. Stanley, "'Neither Jew nor Greek": Ethnic Conflict in Graeco-Roman Society": *JSNT* 64 (1996) 101-124.

[87] "Jews and Gentiles", Rom 3,29; 9,24.

[88] Precisamente lo que entraña esta "fe" será una de las principales cuestiones que Pablo tratará de elucidar en la carta, sobre todo en el cap. 4 y en 9,30–10,13.

[89] Pablo introduce la expresión "justicia de Dios" sin ninguna explicación, lo cual solo puede significar que daba por supuesto que a sus lectores de Roma les era familiar, así como la connotación sacada de ella. Ese conocimiento no dependía de un anterior uso de la expresión; véase, por ejemplo, Hultgren, *Paul's Gospel and Mission,* 18-26. Conviene percibir el enfoque y marco cristológico (Wilckens, *Theologie* I/3, 172).

[90] Para "justicia" como término relacional, denotando cumplimiento de las obligaciones impuestas al individuo por la relación de la que forma parte, véase mi *Theology of Paul,* 341-344, y la bibliografía ofrecida allí. Y nótese también que el carácter relacional de la justicia de Dios resta validez a los debates tradicionales de la teología posterior a la Reforma sobre si "la justicia de Dios" es un genitivo subjetivo u objetivo, "una actividad de Dios" o "un don otorgado por Dios": un caso de exégesis disyuntiva innecesaria e

ción pactal que no podía pasarles inadvertida: denotaba la justicia *salvífica* divina[91] y concordaba con la idea de la "fidelidad" de Dios[92]. Puesto que era revelada por el Evangelio, "fuerza de Dios para la salvación", Pablo había hecho lo bastante para asegurar que los destinatarios de su carta entendieran esa "justicia" como una justicia *salvífica*[93].

- Pero, como algo de importancia crucial, Pablo reitera que esa justicia viene como efecto salvífico de la *fe*. Lo subraya: "de fe en fe"[94]. Y lo refuerza con una base o prueba escriturística de Hab 2,4: "El justo vivirá por la fe". Pero cita a Habacuc de manera que "por la fe" logre un máximo de referencia: al modo en que el ser humano se hace "justo" y al modo en que el "justo" debe vivir[95]. Así da Pablo más sustancia a una expresión desconcertante formulada con anterioridad

---

injustificada (344). M. A. Seifrid, "Righteousness Language in the Hebrew Scriptures and Early Judaism", en Carson *et al.*, *Justification and Variegated Nomism* I, 415-442, advierte de que no se debe poner demasiado énfasis en el aspecto relacional de "righteousness", pero véase mi *New Perspective on Paul* (2005) 58-60, (2008) 63-65.

[91] En la Biblia hebrea, *tsedhaqah* ("justicia") tiene a veces una traducción más precisa con "liberación" o "justificación" (cf., por ejemplo, Sal 51,14; 65,5; 71,15; Is 46,13; 51,5-8; 62,1-2; Miq 6,5; 7,9).

[92] Aquí, Seifrid tiene alguna justificación para su crítica de N. T. Wright, quien repetidamente define la justicia divina como "la fidelidad pactal de Dios" ("Romans and the Theology of Paul", en D. M. Hay / E. E. Johnson [eds.], *Pauline Theology*. Vol. 3: *Romans* [Minneapolis: Fortress, 1995], 30-67). El hecho es que, para Pablo, "justicia" y "fidelidad" habrían sido términos parcialmente coincidentes, que expresaban aspectos del hebreo *'emeth*, cuyo sentido básico es "aquello en que se puede confiar" (A. Jepsen, *'aman*, *TDOT* I, 313); véase también Lohse, *Paulus*, 199-204. Pero aquí hay espacio para la confusión, puesto que el otro término clave, *pistis*, abarca el espectro "fe/fidelidad", y la cuestión de dónde se halla *pistis* en el uso paulino está junto al centro del argumento de Pablo en Romanos (véase *infra*, § 33.3, y también mi "Faith, Faithfulness", *NIDB* II, 407-423).

[93] Fue la percepción por Lutero de que era esto lo que Pablo tenía en mente –"la justicia de Dios" como justicia salvífica ("la justicia acompañada de gracia y pura misericordia con la que Dios nos justifica a través de la fe"), y no la justicia de Dios en el sentido retributivo ("esa justicia por la que Dios es justo y actúa justamente castigando al injusto")– lo que dio origen a la Reforma y a la doctrina fundamental de ella, la "justificación por la fe" (J. Pelikan [ed.], *Luther's Works* [St. Louis: Concordia, 1960], 34.336-337, según cita de R. Bainton, *Here I Stand* [Londres: Hodder / Stoughton, 1951], 65; cita completa en mi *New Perspective on Paul* [2005] 187, [2008] 193). Véase también E. Lohse, "Martin Luther und die Römerbrief des Apostels Paulus – Biblische Entdeckungen": *KD* 52 (2006) 106-125.

[94] Sobre los diferentes modos en que puede ser interpretada la doble afirmación de la importancia de la fe, véase mi *Romans*, 43-44; también Jewett, *Romans*, 143-144.

[95] Hab 2,4 hebreo: "el hombre justo por su fidelidad vivirá";
Hab 2,4 LXX: "el justo por su fidelidad vivirá";
Pablo: "el justo vivirá por su fe".
Para detalles, véase mi *Romans*, 44-46; Jewett, *Romans*, 144-146.

(1,5): "obediencia de fe". Esa fe (en Dios y ahora en su Cristo) es la única base para una relación con Dios que lleve a la salvación y, por lo mismo, el único medio de que esa relación pueda mantenerse: la obediencia como manifestación y fruto de la fe, no la obediencia a la Torá como algo diferente.

Una vez más, queda claro que la razón de ser de Pablo como apóstol era salvar la división que había empezado con la elección por Dios de Abrahán, y de Isaac en vez de Ismael, y de Jacob en vez de Esaú, y de Israel en vez de Egipto, para mostrar que el plan de Dios, su justicia salvífica, se completaba ahora abarcando a *todos*, a los gentiles lo mismo que a los judíos. Creía realmente que se le había encomendado llevar a cabo ese designio escatológico. Su misión había estado dedicada a esa tarea[96]. Ya era tiempo, en la madurez de su experiencia, desde la perspectiva de la misión cumplida en el Egeo, de exponer la justicia salvífica del Evangelio de Dios según su propia visión. Claros son también los dos aspectos parejos de ese evangelio y su relación simbiótica: 1) el Evangelio puede considerarse completamente judío; de hecho, es la Buena Noticia de Israel acerca de Dios, pero precisamente por eso es también Buena Noticia para no judíos; y 2) la respuesta que el Evangelio trata de provocar, con la que su poder deviene efecto salvífico, es la fe, la cual no solo recibe justicia de Dios, sino que lleva a vivir esa justicia día tras día.

Esta doble definición del evangelio de Pablo –el evangelio que tiene como centro a Jesús el Mesías, Hijo de Dios y Señor nuestro, y el evangelio que hace efectivo el poder salvífico de Dios– es lo que Pablo procede a exponer detalladamente en el resto de su Carta a los Romanos.

b. La grave situación de la humanidad: el judío lo mismo que el gentil (Rom 1,18–3,20)

Aunque parezca una obviedad, conviene señalar que Pablo, en lo que sigue, no estaba tanto predicando el Evangelio como explicando su razón de ser, la necesidad de su buena noticia. Al hacerlo creó un modelo para futuras exposiciones sistemáticas de teología cristiana.

i) *1,18-32.* Como buena noticia para todos, Pablo empieza dando a conocer su visión de la situación de la humanidad sin esa buena nueva y aparte de la fe. Es una imagen sombría, de impiedad e injusticia (*adikia*)[97]

---

[96] Véase *supra*, § 29.3.

[97] *Adikia* ("injusticia") es situada obviamente frente al tema principal de la *dikaiosynē* ("justicia") de Dios (1,17).

de los hombres, triste resultado de haber suprimido la verdad de Dios (1,18-20). En otras palabras, es la imagen de su resistencia a aceptar su condición de criaturas del Creador, de su rebeldía a reconocer su dependencia de Dios (a glorificarlo y darle gracias), y de su equivocada idea de ser suficientemente sabios para vivir la vida desplegando todas sus capacidades (1,21-22).

Pablo parece iniciar su exposición en el mismo punto que los pasajes aludidos de la Escritura, con Dios en la creación y con la renuncia del ser humano para vivir con arreglo a las condiciones establecidas por Dios para su creación (Gn 2–3)[98]. Así pues, Pablo tenía en mente a la humanidad (*anthrōpoi* [1,18]) en conjunto. Pero procede a formular la acusación en términos (para él familiares) de la polémica judía contra las otras naciones y del desdén de los judíos hacia ellas. Se centra en los dos pecados que provocaron la condena más rotunda en los textos sagrados de Israel:

- La idolatría: "cambiaron la gloria del Dios incorruptible por una representación en forma de hombre corruptible, de aves, cuadrúpedos y reptiles"; "adoraron y sirvieron a la criatura en vez de al Creador" (1,23.25)[99].
- La licencia sexual, que Israel asociaba tan frecuentemente con la idolatría: la "impureza de deshonrar entre ellos sus cuerpos"; "torpes pasiones" de prácticas homosexuales femeninas y masculinas (1,24.26-27)[100].

En ambos casos, Pablo debía de ser muy consciente de que estos pecados habían manchado la historia de Israel[101]. Por último, detalla:

[98] Es debatida la cuestión de si hay una alusión específica a Adán (véase, por ejemplo, mi *Romans,* 60-61; Haacker, *Römer,* 51), pero está fuera de disputa una alusión genérica a los relatos del Génesis sobre la creación y la "caída". J. R. Levison, "Adam and Eve in Romans 1.18-25 and the Greek *Life of Adam and Eve*": *NTS* 50 (2004) 519-534, ve claras correspondencias entre los dos textos, particularmente en que "la gloria de Dios ha sido cambiada por el reinado de la cólera divina y la muerte, y el natural dominio humano ha sido trocado por su sumisión antinatural a la creación" (534).

[99] Los ecos de Is 44,9-20, y particularmente de la Sabiduría de Salomón 11-15, son notables en estos versículos; véase, por ejemplo, mi *Romans,* 56-62; Fitzmyer, *Romans,* 283-284; Lohse, *Römer,* 89-90.

[100] Para referencias, véase mi *Romans,* 65-66; Fitzmyer, *Romans,* 289; Haacker, *Römer,* 53 n. 64.

[101] Los ecos más explícitos en 1,23 son de Sal 106,20 y Jr 2,11 (véase, por ejemplo, Jewett, *Romans,* 160-161).

• Los pecados que documentan la clase de sociedad disfuncional creada por mentes no aptas (*adokimos*) para una apropiada existencia humana por su falta de aptitud (*edokimasan*): "envidia, homicidio, rivalidad, engaño, rencor, etc." (1,28-31).

Esta lista es similar a otras elaboradas por diversos filósofos de la religión y la moral[102]. Pero lo esencial de la acusación se asemeja mucho a condenas expresadas por judíos contra vicios característicos, a su entender, de las sociedades gentiles. De manera similar, característicamente judío es el entendimiento como ira (*orgē*) de Dios y deliberado castigo divino[103] de las consecuencias autodestructivas de entregarse a excesos, y no como fruto del destino o de arbitrarias decisiones de los dioses.

ii) *2,1-29.* Por eso no es sorprendente que Pablo, de manera retórica, finja dirigirse a alguien de su público a quien supone aplaudiendo esa condena radical de la impiedad e injusticia humanas (2,1). Casi con seguridad, el interlocutor que Pablo tiene en mente es judío; el carácter distintivamente judío de los dos primeros elementos de la triple condena deja prácticamente fuera de duda la identificación[104]. Pero esta se hace aún más clara cuando nos damos cuenta de que, en su diálogo imaginario, Pablo refleja ideas también típicamente judías sobre la relación preferente de Is-

---

[102] Véase *Theology of Paul,* 123-124, 662-665 (con bibliografía).

[103] Particularmente revelador es el triple empleo de *paredōken,* "[Dios los] entregó": 1,24.26,28; véase también Moo, *Romans,* 99-102.

[104] Junto con la mayoría de los autores, entiendo que 2,1 está dirigido a un interlocutor judío; véase, por ejemplo, Konradt, *Gericht und Gemeinde,* 501-502 (bibliografía en n. 120); Wilckens, *Theologie* 1/3, 175; Becker describe el conjunto de 1,8–3,20 como "un diálogo con cristianos judíos" (*Paul,* 358). La opinión de que, por el contrario, Pablo habla a un supuesto interlocutor gentil (posición sostenida sobre todo por Stowers, *A Rereading of Romans,* 100-104, y R. M. Thorsteinson, *Paul's Interlocutor in Romans 2* [CBNTS 40; Estocolmo: Almqvist & Wiksell, 2003]) no tiene suficientemente en cuenta que la acusación de 1,18-32, si bien es de alcance general, emplea polémica característicamente judía contra la idolatría y promiscuidad de otras naciones. Esler (*Conflict and Identity,* 151), aunque reconoce el carácter judío de la crítica en 1,18-32, rechaza rotundamente la idea de que 2,1 fuera contra un supuesto interlocutor judío, alegando que los judíos no podían ser acusados de idolatría en general. Sin embargo, ellos mismos recordaban episodios idolátricos en su historia (el del becerro de oro no había sido sino el primero), aparte de que el término *eidōlolatria* se podía emplear en un sentido menos preciso (como en Col 4,5); además, Esler se desentiende del eco de Sab 15,1-4 en 2,1-6 (n. 105, *infra*) y no explica por qué Pablo habla de "tener la Ley" (2,14) antes de pasar del no judío al "judío" en 2,17. Similarmente, al sugerir que Pablo ya tenía en mente las tensiones de Rom 14,1–15,6, Jewett olvida que en el cap. 14 es el "débil" (el judío tradicionalista) el que "juzga" al otro (14,3), el mismo término que en 2,1 (*Romans,* 197-198, 839-840). Cf. O. Wischmeyer, "Römer 2.1-24 als Teil der Gerichsrede des Paulus gegen die Menschenheir": *NTS* 52 (2006) 356-376.

rael con Dios. No era que los judíos negasen sus fallos; era más bien que consideraban que su desobediencia no merecía de Dios la misma punición que los pecados de los gentiles (2,3)[105]. La respuesta de Pablo al interlocutor, seguro del favor de Dios a pesar de sus pecados, es contundente. Con esa actitud despreciaba la bondad y clemencia de Dios y mostraba no darse cuenta de que un profundo arrepentimiento por sus pecados les era exigible tanto al judío como al gentil (2,4-5). También con esa actitud mostraba no reconocer que era la imparcialidad, el no hacer acepción de personas, lo que las mismas Escrituras de Israel consideraban la cualidad más fundamental de la actuación de Dios como juez (2,6.11)[106]. En el juicio final obtendrán "gloria y honor" *todos* los que hicieron el bien, el judío primero, pero también el gentil (2,7.10), mientras que la cólera y la angustia serán el pago de *todos* los que por egoísmo y ambición hicieron el mal, el judío primero, pero también el gentil (2,8.9). Una vez más, el tema dominante es "todos" como superación de la distinción entre judío y gentil, de la imposición de una perspectiva judía sobre el conjunto de la humanidad[107]. Los judíos "primero", pero primero tanto para el premio como para el castigo, y los gentiles en pie de igualdad con respecto a ellos ante el juez imparcial.

La táctica de Pablo empieza a hacerse más clara en este punto. Quería hacer constar que también a sus hermanos los judíos les afectaba la acusación que él había lanzado contra el conjunto de la humanidad. De hecho, esa acusación estaba argumentada con base en la Ley de Israel, y él la había concluido con una referencia al "decreto (*dikaiōma*) de Dios" (1,32), como algo conocido por todos. Las pautas del juicio (2,6.11) las toma directamente de la Escritura de Israel. Pero ahora, por primera vez, se refie-

---

[105] La actitud criticada en 2,1-6 es la que encontramos una vez más en la Sabiduría de Salomón (15,1-4: "aunque pequemos, tuyos somos") y en los *Salmos de Salomón:* el salmista confía en que "los que hacen cosas ilícitas [una de sus frases preferidas] no escaparán al juicio de Dios" (la misma frase que en Rom 2,3), mientras que Dios perdonará a los piadosos y les mostrará misericordia; él destruye al pecador, pero (solo) disciplina al justo (*SalSl* 3; 9,6-7; 13,5-12; 16,11-15); véase mi *Theology of Paul,* 115-117; también P. J. Tomson, "'Die Täter des Gesetzes werden gerechtfertig werden' (Röm 2,13). Zu einer adäquaten Perspektive für den Römerbrief", en M. Bachmann (ed.), *Lutherische und Neue Paulusperspektive* (WUNT 182); Tubinga: Mohr Siebeck, 2005), 183-221, especialmente 191-199.

[106] Rom 2,6: Dios paga a cada cual según sus obras (Sal 62,12 y Prov 24,12, regularmente repetido en escritos judíos); 2,11: no hay parcialidad en Dios (Dt 10,17; 2 Cr 19,7; Eclo 35,12-13; etc.). Para más detalles, véase mi *Romans,* 85, 88-89; sobre lo segundo, véase especialmente J. Bassler, *Divine Impartiality: Paul and a Theological Axiom* (SBLDS 59; Chico: Scholars, 1982).

[107] Nótese de nuevo que el conjunto del mundo/de la humanidad podría definirse como "los judíos y los gentiles (*ethnē*) = "los judíos y las naciones (*ethnē*)", e igualmente podría ser resumido como "griegos y bárbaros".

re explícitamente a la Torá como la legislación que servirá de guía (2,12). Y lo hace dejando claro que simplemente *tener* esa Ley (preciada posesión y privilegio de Israel) no daba ventaja a los judíos. Pablo todavía compartía la distinción entre judío y gentil marcada por la Ley, la distinción entre los que están "dentro de la Ley" (*en nomō*) y los "sin Ley" (*anomos*) (2,12), entre "tener la Ley" y "no tener la Ley" (2,14). Insiste, como muchos maestros de Israel que lo habían precedido[108], en que "no son justos ante Dios los que oyen la Ley, sino los que la ponen por obra; esos serán justificados" (*dikaiōthēsontai*) (2,13). Pero insiste igualmente, expresando las implicaciones de la imparcialidad divina, en que los gentiles no necesitan "tener" la Ley ni estar "dentro" de ella para conocer lo que Dios les pide[109], y que, dependiendo de cómo hayan actuado sobre la base de ese conocimiento, serán juzgados por Dios, a través de Jesucristo (2,14-16). Esto, subraya, es también su evangelio (2,16). En suma, que le haya sido dada la Ley no le garantiza a Israel un juicio favorable.

Habiendo desvelado poco a poco, por así decir, la identidad de su interlocutor, Pablo lo pone plenamente al descubierto: "tú te dices 'judío (*Ioudaios*)'" (2,17). Al mismo tiempo, indica lo que da al "judío" su distintiva identidad: se "apoya en la Ley y se gloría en Dios" (2,17). Pablo se refiere claramente al sentimiento de Israel de haber sido escogido por Dios para ser su pueblo[110] y de haber recibido, en buena parte como signo del favor divino, la Torá, las condiciones de la relación pactal en la que Dios, graciosamente, entró con Israel[111]. Es este sentimiento de ser un pueblo privilegiado, o más bien el engreimiento derivado de él, lo que critica Pablo. En el interlocutor, ese sentimiento es patente: "instruido por la Ley, te jactas de ser guía de ciegos, luz para los que se hallan en tinieblas, educador de los ignorantes, maestro de los jóvenes, porque tienes en la Ley la

---

[108] Por ejemplo, Dt 4,1.5-6.13-14; 30,11-14; 1 Mac 2,67; 13,48; Filón, *Cong.*, 70; *Praem.*, 79; Josefo, *Ant.*, 20,44; *m. Abot* 1,17; 5,14.

[109] Para los debates exegéticos sobre estos versículos, véase, por ejemplo, Fitzmyer, *Romans*, 309-311; Moo, *Romans*, 148-153; Haacker, *Römer*, 64-65; Jewett, *Romans*, 212-215.

[110] Es evidente que aquí Pablo piensa en Dt 32,8-9: "Cuando el Altísimo dio a cada nación su herencia y dividió a la humanidad, fijó las fronteras de los pueblos según el número de los hijos de Dios, pero la porción del Señor fue su pueblo, Jacob fue su parte de heredad" (REB, según la lectura de 4QDt^j y LXX). Otras referencias se encuentran en *Theology of Paul*, 35 n. 32 y 43 n. 84. Véase E. W. Nicholson, *God and His People: Covenant and Theology in the Old Testament* (Oxford: Clarendon, 1986); Sanders, *Paul*, índice, "Elección". Para una expresión verdaderamente notable de la confianza de Israel en la elección, véase 1 Cr 16,14-22 = Sal 105,7-15.

[111] Sobre este sentimiento de privilegio, del que es ejemplo Bar 3,36–4,4, véase mi *Romans*, lxviii-lxxi.

plasmación del conocimiento y la verdad" (2,18-20). Pablo resume la actitud hablando sobre todo de jactancia: el "judío" se gloría de Dios y de la Ley (2,17.23). Y el contexto pone de manifiesto que esa jactancia, ese gloriarse, no es por lo conseguido gracias al mérito propio, como mantenían importantes corrientes de interpretación procedentes de la Reforma, sino por la situación de *privilegio* con respecto o frente a los gentiles/naciones sin Ley, mucho menos privilegiados[112].

Con intensidad retórica, Pablo pincha el globo de la infatuación señalando que también los judíos infringen los mandamientos (2,21-24)[113] y que la circuncisión solo reporta beneficio a quienes realmente practican la Ley (2,25). También aquí va derecho al asunto principal: la circuncisión no es algo que los creyentes judíos deban pedir a los creyentes gentiles (como en Galacia); es simplemente el signo identitario del judío, que acredita su pertenencia a la nación elegida por Dios y al círculo de los que gozan del favor divino, del mismo modo que la ausencia de circuncisión atestigua la situación del gentil fuera de ese círculo. De nuevo, como en 2,6-11, Pablo insiste en que lo esencial es el cumplimiento de la Ley y no llevar la marca de la Ley. Los incircuncisos que observan la Ley son más del agrado de Dios que los circuncisos que la infringen (2,27). Como los maestros de Israel venían insistiendo desde antiguo, lo que le importaba a Dios era la circuncisión del corazón y no la circuncisión externa, la de la carne (2,28-29)[114].

iii) *3,1-20.* Como si no estuviera suficientemente claro, Pablo reconoce que su firme inclusión del "judío" en su acusación sobre el pecado de la humanidad puede parecer extraña a los judíos y a todos los versados en las Escrituras. Y hace que pregunte, extrañado, su imaginario interlocutor: "¿Cuál es, entonces, la ventaja del judío o cuál el valor de la circuncisión?" (3,1). Pablo sabía, por supuesto, que al desaprobar tan completamente al "judío" podía parecer que estaba cuestionando toda la tradición de Israel, su elección, las mismas Escrituras. Como veremos, dirigía la acusación

---

[112] Esta visión es ahora la más compartida; cf., por ejemplo, Sanders. *Paul, the Law and the Jewish People,* 33: Moo, *Romans,* 160; Haacker, *Römer,* 68; Wright, "Romans", 446; Jewett, *Romans,* 223. El texto de *SalSl* 17,1, presente también en *2 Bar.* 48,22-24 ("Siempre seremos bendecidos, al menos mientras no nos mezclemos con las naciones, porque somos todos un pueblo para el Nombre"), capta muy bien ese sentimiento (Lohse, *Römer,* 109-110). Para más bibliografía, véase mi *New Perspective on Paul,* 9-10.

[113] Oportunamente cita Is 52,5 en apoyo de su acusación (Rom 2,24); véase mi *Romans,* 113-116.

[114] Dt 10,16; Jr 4,4; 9,25-26; Ez 44,9; 1QpHab 11,13; 1QS 5,5; 1QH 10[= 2].18; Filón, *Spec. leg.*, 1.205.

solo contra la *presunción* y no contra la elección de Israel (caps. 9–11), pero en el curso de su exposición no estaba aún en condiciones de abordar el problema que la acusación contra el "judío" ya le planteaba. Ahora bien, el mero hecho de que Pablo introduzca las preguntas de 3,1 es un recordatorio de que en esta carta, dirigida principalmente a los creyentes gentiles de Roma, la posición de Israel y la relación del judío y el gentil ante Dios estaban en el núcleo de lo que él quería decir.

Por ahora, todo lo que Pablo puede hacer es subrayar, pese a sus afirmaciones anteriores, los puntos siguientes:

- Israel fue favorecido por Dios (3,2).
- La infidelidad de Israel (*apistia*) no ha alterado la fidelidad (*pistis, dikaiosynē*) pactal de Dios a Israel (3,3-5).
- La justicia (*dikaiosynē*) de Dios incluye el ejercicio de ella para castigar el pecado (3,5-6); la verdad (*alētheia*) de Dios permanece firme[115].

En la parte algo menos organizada de esta cuidadosa exposición, Pablo se permite señalar la línea que podría seguir su pensamiento: si Dios permanece fiel al infiel, entonces es que está ejerciendo justicia salvífica hacia el injusto, y que el pecado humano promueve de hecho la bondad divina (3,5-8). Pero hasta haber desarrollado su exposición más completamente, solo puede rechazar ese pensamiento con indignación.

El resultado de la acusación es que judíos y griegos aparecen juntos en el pliego de acusación como "todos bajo el pecado" (3,9). A modo de prueba, Pablo forma una cadena de pasajes que en sus ubicaciones originales eran más característicos del desprecio de Israel por sus enemigos, pero que él adapta para, con arreglo a su acusación, aplicarlos a todos, tanto al judío como al gentil (3,10-18)[116]. En el resumen final, Pablo indica de nuevo explícitamente que su intención ha sido incluir a los judíos en la humanidad acusada de pecar: los pasajes recién citados están dirigidos a "los que están dentro de la Ley, para que toda boca enmudezca [tanto las de los judíos como las de los gentiles] y todo el mundo se reconozca reo ante

---

[115] En 3,3-7, no se debe pasar por alto el juego con la raíz hebrea *'aman,* dando el sentido de "verdad" (*'emeth*) y el de "fidelidad" (*'emunah*), tan coincidente con *dikaiosynē* en su sentido de "fidelidad pactal"; véase n. 92, *supra.*

[116] Véase mi *Romans,* 149-151: "...difícilmente puede ser accidental que... todas las citas de los Salmos funcionen como una antítesis entre los jactanciosos favorecidos por Dios y los demás, diversamente llamados los necios, los injustos, los sin-ley, los malvados, los pecadores" (151). La cadena aquí adaptada refleja actitudes similares a las acusaciones entre judíos que encontramos en los *Salmos de Salomón* (Albi, *Scripture,* 174-177).

Dios, ya que nadie será justificado (*dikaiōthēsetai*) ante él por las obras de la Ley, porque la Ley no da sino el conocimiento del pecado" (3,19-20). En la historia de la interpretación, el último versículo se ha leído demasiado a la ligera fuera de contexto. Sin duda, es una afirmación de la incapacidad humana para presentarse con seguridad ante Dios[117]. La misma idea se encuentra expresada en 1,18-32: cuando los hombres prescinden de Dios y ponen su confianza en la propia sabiduría, los resultados son espantosos para la sociedad humana. Pero el interés de Pablo en todo esto se ha cifrado en hacer ver a los judíos que por el hecho de serlo no se libran del juicio. Y "obras de la Ley" es una expresión peculiarmente judía, que indica la obediencia requerida de Israel para mantener su posición derivada de la alianza y su apartamiento para Dios y del resto de las naciones[118]. Como frase que resume lo dicho con anterioridad, "obras de la Ley" no puede hacer referencia a la *des*obediencia de Israel (2,21-24); su referencia sumaria más obvia es a la actitud de Israel descrita en 2,17-20 y concretada en el rito de la circuncisión: las "obras de la Ley" entendidas como la obediencia a la Ley que distinguía a los judíos de los "pecadores" gentiles[119]. No, dice Pablo, esa no es su función: la Ley no se limita a definir el pecado y a poner en guardia contra él; la Ley da a conocer el pecado, la gravedad de las propias culpas; proporciona esa misma conciencia de la que tantos judíos parecen carecer (2,1-5). *Todos* están bajo el pecado: tanto los judíos como los no judíos (3,9).

c. La solución del Evangelio para la grave situación de la humanidad (3,21–5,11)

i) *3,21-31.* Habiendo expuesto la grave situación de la humanidad, que incluye tanto a los judíos como a los gentiles, Pablo vuelve a su asunto principal señalado en 1,16-17: la justicia de Dios, atestiguada por la

---

[117] Sal 143,2: "ningún viviente estará justificado ante ti"; cf. en particular Job 9,2; Sal 14,1; *1 Hen* 81,5; 1QH 17[= 9].14-16. El mismo pasaje es aludido en el paralelo de Gál 2,16 (§ 27 en n. 287).

[118] En el vocabulario de Pablo, hacer las "obras de la Ley" (Gál 2,16) equivale a "vivir como judío" (Gál 2,14). Fitzmyer, *Romans,* 338, y Lohse, *Römer,* 126-127, no notan que, en 4QMMT, las "obras de la Ley" son lo que llevó a los sectarios de Qumrán a "separarse" del resto del pueblo; véase § 27.4a-b, *supra;* también *Theology of Paul,* 354-359, y *New Perspective on Paul* (2005) 14-15, 22-26, (2008) 15-16, 23-28. La expresión "tiene su lugar exclusivamente en la confrontación con los judaizantes" (Haacker, *Römer,* 83-84). Jewett pasa por alto el significado distintivamente judío de "obras de la Ley" (*Romans,* 266-267).

[119] Véase *New Perspective on Paul* (2005), 41-43, (2008) 44-47. Esta es una de mis tesis más controvertidas.

Torá y los profetas pero ahora revelada aparte de la Ley (3,21). De este modo vuelve a poner de relieve el equilibrio que él mantiene a lo largo de la carta entre el reconocimiento de la revelación que Dios hizo a Israel en la Ley y mediante los profetas ("los oráculos de Dios" [3,2]) y el reconocimiento de que la justicia de Dios así atestiguada no es ya no solamente para quienes conocen la Ley y viven dentro de ella (los judíos), sino para todos. Esta es la justicia de Dios ahora revelada de la manera más palmaria en Jesucristo, la correspondiente acción de Dios para la salvación "mediante la fe en Jesucristo para todos los que creen" (3,22), puesto que *todos* necesitan esa acción salvífica (3,23). Aquí, Pablo une los dos temas principales de la carta (§ 33.3a) en lo que es evidentemente medular en su entendimiento del Evangelio: la justicia de Dios cobra efecto salvífico en virtud de la redención realizada en Jesucristo (3,24)[120] y por la fe en él (3,22)[121].

El misterio de cómo Dios realiza este acto de redención es la muerte de Jesús en la cruz (3,25-26). Al parecer, aquí Pablo no siente la necesidad de subrayar el carácter escandaloso de la crucifixión de Jesús, a diferencia de lo que había hecho en cartas anteriores[122], sino que se refiere a esa muerte utilizando expresiones (quizá aprendidas de sus contactos) que debían de ser ya utilizadas por los creyentes romanos[123] y que, en consecuencia, él no necesitaba explicar (¡lamentablemente para nosotros!). La imagen que emplea era familiar a todas las religiones en el mundo antiguo: la imagen del sacrificio. Pero no de cualquier sacrificio: alude con claridad al culto de Jerusalén y, de manera más específica, a los sacrificios del Día de la Expiación[124]. Esto es seguramente parte de lo que Pablo quería decir cuan-

[120] En su estudio sobre la "justicia", Esler, con su estilo de exégesis más bien selectivo, parece no darse cuenta de que el tema principal aquí es "la justicia de Dios" (*Conflict and Identity*, 159-168).

[121] La fe en Cristo es central en la exposición de Pablo, por lo cual es improbable la idea actualmente bastante difundida de que en la expresión *pistis Christou* (3,22; también 3,26; Gál 2,16.20; 3,22; Flp 3,9) Pablo se refiere a la "fidelidad de Cristo" (detalles y bibliografía en *Theology of Paul*, 379-385, y *New Perspective on Paul* [2005], 39-40 n. 164, [2008] 43 n. 169). Es obvio que el Evangelio de Pablo se centra en la acción de Dios en Cristo y a través de él (1,3-4; 4,24-25; 5,6-21; etc.), pero Pablo, principalmente en Romanos, hace también hincapié en que el Evangelio funciona evocando la fe en Cristo (cf. especialmente 10,14-17) y desarrolla su efecto salvífico mediante esa evocación (1,16-17; 3,27–4,22; etc.). Esler rechaza con su habitual energía la idea del "genitivo subjetivo" (*Conflict and Identity*, 157-159); véase también Jewett, *Romans*, 276-278, y *supra*, § 27 n. 289.

[122] Gál 3,1; 6,14; 1 Cor 1,18-25.

[123] Hay amplio acuerdo en que Pablo utiliza una fórmula familiar; véase, por ejemplo, mi *Romans*, 163-164; Jewett, *Romans*, 270-271.

[124] La alusión es fácil de percibir, puesto que el término clave aquí, *hilastērion*, puede hacer referencia al propiciatorio del arca de la alianza, que era rociado con san-

do hablaba de la justicia de Dios "atestiguada por la Ley y los profetas" (3,21): Dios había fijado arbitrios para afrontar el pecado que trastocaba la relación pactal con su pueblo, y eran la ofrenda por el pecado y el chivo expiatorio[125]; además, había proporcionado a Jesús como medio de expiación (*hilastērion*). En ningún lugar queda explícito cómo funcionaba la lógica sacrificial. Mi idea es que quien realizaba el sacrificio por el pecado se identificaba con el animal ofrecido imponiéndole la(s) mano(s), para transferirle el pecado y lograr eliminarlo con la muerte del animal, pero esta lógica es muy discutida[126]. Todo lo que afirma aquí Pablo es que la muerte de Cristo como sacrificio ha mostrado la justicia (nuevamente el término clave)[127] de Dios: remitiendo las anteriores culpas (*paresin*)[128], actuando (como juez justo) contra el pecado, que tanto había alterado las relaciones humanas con Dios (1,18–3,20), y justificando/tratando como justos a los que creen en Jesús o se identifican con él[129]. Conviene señalar que aquí la teología implica una afirmación del culto sacrificial de Israel: porque Dios había proporcionado el medio de expiación, pudo Jesús servir como tal. Que Pablo o los creyentes de Jerusalén que hicieron la mis-

---

gre el Día de la Expiación (referencias en mi *Romans*, 170-171). Obviamente, se piensa en la ofrenda por el pecado como "medio de expiación" en el "lugar de expiación"; véase también Moo, *Romans*, 231-237; Lohse, *Römer*, 134-135.

[125] Probablemente eran entendidos como dos aspectos del mismo acto expiatorio; para la ofrenda por el pecado se empleaba la misma fórmula que para el rito del chivo expiatorio (11QTemplo 26,10; 27,2: "y serán perdonados"; *m. Sebi.* 1,7: "sirve de expiación por los israelitas"); véase mi *Romans*, 171-172; *Theology of Paul*, 218-219. Este punto de vista es controvertido (cf., por ejemplo, Jewett, *Romans*, 285-287), pero Pablo ciertamente concebía la muerte de Jesús en términos de Rom 8,3 (*peri hamartias* = como ofrenda por el pecado) y de 2 Cor 5,1 (donde es clara la idea de la transferencia del pecado a otro como en el rito del chivo expiatorio); véase de nuevo *Theology of Paul*, 212-218.

[126] *Theology of Paul*, 218-223, con bibliografía.

[127] Nótese cómo juega Pablo con el tema: "para demostración de su justicia (*dikaiosynēs*)... con el fin de mostrarse justo (*dikaion*) y como quien justifica (*dikaiounta*)", haciéndose eco del juego similar de 3,3-7 (véase *supra*, n. 115).

[128] *Paresis*, que en la Biblia griega aparece solo en este pasaje, denota "remisión" en el sentido de perdonar, no el de pasar a alguien o algo, ni en el de diferir (BAGD, "*paresis*"); véase también Jewett, *Romans*, 289-290.

[129] Para Pablo, esa fe en (= identificación con) Jesús era el comienzo del proceso "en Cristo", mediante el cual la muerte de Jesús actúa a largo de la vida del creyente como se indica en 2 Cor 4,7-18 y de nuevo en Rom 8,17-23. (cf. mi *Theology of Paul*, § 18). Aquí, el apóstol se refiere a esto solo brevemente, quizá suponiendo que los creyentes romanos tendrían ya un conocimiento suficiente (obtenido a través de predicadores que enseñasen en las iglesias domésticas de Roma), pero sabiendo que más adelante deberá volver sobre este y otros temas apenas aludidos (3,1-8).

ma formulación credal pensasen que la muerte de Jesús había vuelto ya superfluo el culto de sacrificio, es algo que no está claro[130].

De manera sorprendente y con frecuencia mal interpretada, Pablo vuelve a hablar de presunción: "¿Dónde está, pues, el derecho a gloriarse?" (3,27). Recordemos que este tema lo había utilizado con bastante ironía al escribir a Corinto, su actual lugar de residencia (2 Cor 10–12). Y quizá no sea accidental que la jactancia que criticaba allí fuera la de los misioneros que daban tanta importancia a su linaje judío (11,22). Pero, aquí, lo que parece tener en mente es la presunción que anteriormente en la carta (Rom 2,17.23) ha atribuido a su imaginario interlocutor típicamente judío: la de tener una posición privilegiada ante el Dios de Israel sobre las (otras) naciones. Pablo lo confirma unas cuantas frases más adelante, al rechazar la idea de que Dios (el Dios de Israel) sea solo de los judíos (3,29); *esto* era lo que de hecho sostenían esos judíos jactanciosos. Precisamente a este punto de su anterior acusación vuelve Pablo como el primer y más importante corolario de su interpretación sobre el Dios justo-justiciero, en su afán de explicar y defender ese punto del Evangelio compartido con ellos en esta carta tan cuidadosamente escrita[131].

Insiste en que no hay razón para gloriarse. Y, desde luego, no por "la Ley (*nomos*) de las obras", la Ley concretada en obras; si acaso, por "la ley (*nomos*) de la fe", la Ley concretada por medio de la fe (3,37)[132]. Su evangelio común era que una persona es justificada por la fe aparte de las obras de la Ley (3,28); la aceptación de Dios no se alcanzaba ni dependía de hacer lo establecido por la Ley. En esto venía insistiendo Pablo desde el comienzo de su labor misionera: explícitamente en la confrontación con Pedro en Antioquía, y vehementemente en su Carta a los Gálatas (Gál 2,16). El principio fundamental es el mismo que en Rom 3,20: la criatura hu-

---

[130] Véase *supra*, § 23.5 y 24.9c.

[131] Es sorprendente que la anterior exégesis neoortodoxa hablase a la vez de "orgullo por los logros obtenidos" y de "alabarse a sí mismos" (*sich rühmen*) (como vemos todavía en Moo, *Romans*, 247; Lohse, *Römer*, 137), pese a la obvia referencia a 2,17.23 (pero véase *New Perspective on Paul*, 9-10 y n. 38). En su defensa de una referencia más amplia, Jewett, *Romans*, 295-296, rechaza la correspondiente línea de pensamiento: jactancia (3,27) → justificación por las obras (de la Ley) (3,28) → Dios de los judíos solamente (3,29).

[132] Es muy discutida la idea de que Pablo tenía en mente la Torá, pero nótese de nuevo la línea de pensamiento: "la ley de la fe" (3,27) → "la fe establece la Ley" (3,31); véase mi *Theology of Paul*, 634-642. Haacker, por ejemplo, observa que la pregunta "¿qué clase de ley?" implica una pluralidad de leyes (*Römer*), pero la pregunta es más bien: "¿qué clase de ley es la 'ley de la fe'?". La respuesta de Pablo está indicada en pasajes como Gál 5,6.14 y Rom 14,23; cf. Moo, *Romans*, 254-255.

mana no puede justificarse ante Dios sobre la base de lo que hace, sino solo sobre la base de una humilde confianza y gratitud (1,21). Pero de nuevo era el aspecto específico de esa verdad fundamental –que los misioneros judíos no deben tratar de imponer observancias legales ("obras de la Ley") a los creyentes gentiles como un *sine qua non* de la fe– lo que Pablo tenía sobre todo en mente. La Ley definida por obras característicamente judías, como la circuncisión y las leyes sobre lo puro y lo impuro, daba la impresión de que Dios era exclusivamente el Dios de los judíos y no también de los gentiles (3,29). El mantenimiento de esa posición resultaba ridículo para un judío, puesto que el credo más básico de Israel era que "Dios es uno solo" (Dt 6,4), lo cual significa que es Dios de *todas* las naciones. Esto llevaba implícito el ulterior corolario de que Dios trata a todos por igual (el "todos" aquí indica claramente "judíos y gentiles", "circuncisión e incircuncisión"), en "virtud de la fe", "por medio de la fe" (3,30). Y para que nadie infiera de esto que la fe invalida la Ley, Pablo termina afirmando que la Ley solo puede ser cumplida efectivamente a través de la fe (de ahí "la ley de la fe" en 3,27); *lo que Dios pide primero y ante todo de sus criaturas humanas es su confianza en él.*

ii) *4,1-25.* En este punto (4,1) Pablo dirige su atención a la figura de Abrahán como ejemplo apropiado para su evangelio. Esto era completamente inteligible para los creyentes romanos. Toda persona conocedora de la tradición de Israel sabía que Abrahán, el padre de la nación judía, era considerado como el arquetipo del prosélito (un convertido, desde la idolatría, al único Dios verdadero)[133] y del judío devoto[134]. Podía servir, pues, como comprobación de la legitimidad o no de gloriarse ante Dios por observar la Ley (4,2). El texto clave era Gn 15,6: "Abrahán creyó en Dios, y le fue contado como justicia" (4,3). Pablo debía de conocer bien la vigorosa tradición judía que entendía ese texto en relación con el conjunto de la historia de Abrahán y, en particular, con referencia a uno de

---

[133] *Jub* 12,1-21; Josefo, *Ant.*, 1.155; *ApAbr.*, 1-8; véase mi *Romans* lxix-lxx y 204-205; N. Calvert-Koyzis, *Paul, Monotheism and the People of God: The Significance of Abraham Traditions for Early Judaism and Christianity* (JSNTS 273; Londres: Clark International, 2004), 123-136.

[134] Véase Gn 26,5,donde le es mantenida a Isaac la promesa hecha a su padre, "porque Abrahán obedeció mi voz y guardó mis observancias, mis mandamientos, mis estatutos y mis leyes". Para un tratamiento completo, véase G. W. Hansen, *Abraham in Galatians: Epistolary and Rhetorical Contexts* (JSNTS 29; Sheffield: Sheffield Academic, 1989), 175-199; B. Ego, "Abraham als Urbild der Toratreue Israels. Traditionsgeschichtliche Überlegungen zu einem Aspekt des biblichen Abrahambildes", en Avemarie / H. Lichtenberger (eds.), *Bund und Tora. Zur theologischen Begriffsgeschichte in alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Tradition* (WUNT 92; Tubinga: Mohr Siebeck, 1996), 25-40.

los actos más hondos de obediencia que Abrahán (o cualquier otro) podía mostrar: la disposición a ofrecer en sacrificio la vida de su propio hijo (Gn 22). En esta tradición, la *fe* de Abrahán era entendida como *fidelidad;* ¿esa obediencia incondicional no podía ser considerada un motivo para gloriarse?[135].

La respuesta de Pablo está más cuidadosa y convincentemente elaborada que en su anterior tratamiento de Gn 15,6 y de la "semilla" de Abrahán en Gálatas (caps. 3–4); quizá con su anterior intento no había logrado persuadir, como esperaba, a los creyentes judíos[136]. Aquí, en cambio, empieza con el contraste básico de un contrato humano (relativo al pago por un trabajo) y el pacto divino-humano por el que Dios acepta, pese a ser característicamente "impíos", a los hombres que creen en él (4,4-5), en una alusión a 1,18. Es así como se debe entender "contado" de Gn 15,6: la toma en cuenta de un favor, no de una deuda (4,4)[137]. Estamos, de hecho, ante una llamada a Israel para que reconozca que su elección por Dios fue un acto de pura gracia[138]. Este sentido de "cuenta" es también perceptible en la relación con Dios de otra gran figura de Israel (4,6-8): porque David, pese a la grave culpa en la que había incurrido, obtuvo el perdón; su pecado *no* le fue tenido en "cuenta" (Sal 32,1-2)[139].

Una cuestión clave para Pablo es que la frase del Génesis "Abrahán creyó en Dios, y le fue contado como justicia" se encuentra en ese libro antes del sacrificio de Isaac (Gn 22) y antes también de la circuncisión de Abra-

---

[135] "¿No fue hallado Abrahán fiel en la prueba y se le contó como justicia?" (1 Mac 2,52); cf. Sant 2,21 ("¿No fue nuestro antepasado Abrahán justificado por las obras cuando ofreció su hijo Isaac en el altar?"). Véanse más referencias en mi *Romans,* 200-202.

[136] Rom 4,3-22 es uno de los mejores ejemplos de texto bíblico entre los que nos han llegado de la época del Segundo Templo, con la cita escriturística (4,3), con los términos explicados –"contar" (4.4-8), "creyó", cada uno por medio de textos auxiliares tomados, respectivamente, de Sal 32,1-2 y Gn 17,5– y con la conclusión sacada (4,22).

[137] Cf. M. Cranford, "Abraham in Romans 4: The Father of All Who Believe: *NTS* 41 (1995) 71-88, especialmente 76-83.

[138] Dt 4,32-40; 6,10-12.20-23; 7,6-8; 8,17-18; etc. Véase también O. Hofius, "'Rechtfertigung des Gottlosen' als Thema biblischer Theologie", en *Paulusstudien* (WUNT 51; Tubinga: Mohr Siebeck, 1989, ²1994), 121-147, quien demuestra que la *iustificatio impii,* tema de la teología paulina, tiene profundas raíces en el Antiguo Testamento. "El Antiguo Testamento conoce y atestigua muy bien la justificación de los impíos. Es algo que hace Dios por puro amor y misericordia hacia el pueblo de su elección cargado de culpas, Israel" (Stuhlmacher, *Biblische Theologie* I, 331).

[139] Véase mi *Romans,* 205-207 y *New Perspective on Paul* (2005) 45-46, (2008) 49-50; J.-N. Aletti, "Romains 4 et Genèse 17. Quelle énigme et quelle solution?": *Biblica* 84 (2003) 305-325.

hán (Gn 17), en la historia de este patriarca. Abrahán ejemplifica al que es "contado" como justo por la fe ("Abrahán creyó en Dios") y aparte de la Ley; en consecuencia, su fe no debe ser confundida con su posterior fidelidad. Es esto lo que convierte a Abrahán en el padre de "todos los que creen": no solo de los circuncisos, también de los incircuncisos, e igualmente de los que son circuncisos no por su circuncisión, sino por haber creído como creyó Abrahán antes de ser circuncidado (4,9-12)[140]. Así pues, la promesa a Abrahán no fue consecuencia de lo que luego hizo, sino simplemente de su fe. Por eso, presentar el cumplimiento de la promesa, la participación en la herencia de Abrahán, como dependiente de observar lo establecido en la Ley era realmente invalidar la fe y anular la promesa (4,13-14)[141]. La Ley tenía una finalidad diferente: servir como medida del juicio de Dios (4,15)[142]. Por esta razón, el cumplimiento de la promesa viene *ek pisteōs* ("de la fe"), a fin de que alcance a *todos* los descendientes de Abrahán: no solo a los judíos, sino a todos los que comparten la fe de Abrahán (4,16), en vez de solo a los que son "herederos *ek nomou* ("por la Ley") (4,14). Es así como se realiza la promesa hecha a Abrahán de que sería "padre de muchas naciones" (LXX Gn 17,5) (Rom 4,17)[143].

¿Y qué es esa "fe"? ¿En qué consistía la fe de Abrahán que fue contada como justicia? La respuesta de Pablo (4,17-21) es una de las exposiciones más profundas sobre la fe en cualquier lengua. Era la confianza en Dios como el "que da vida a los muertos y llama a las cosas que no existen a la existencia" (4,17). En esta frase tan redonda, Pablo destaca que el poder es enteramente de Dios (¡la participación humana es la de los muertos y los no existentes!) y anuncia la expresión central de ese poder en la resurrec-

[140] La misma cuestión figura al comienzo de la exposición equivalente que hace Pablo en Gál 3,6ss.

[141] Es aquí donde el argumento de Rom 4 se acerca más al anterior argumento de Gál 3, como lo indica el término clave "promesa" (*epangelia*): Rom 4,13.14.16.20; Gál 3,14.16-18.21-22.29. Presumiblemente, la promesa a Abrahán "de que sería heredero del mundo" (Rom 4,13) debió de sorprender a mucha gente en Roma (Haacker, *Römer,* 106; Jewett, *Romans,* 325-326), aunque Pablo estaba reflejando una idea bastante extendida en varias corrientes del pensamiento judío de la época (véase mi *Romans,* 213).

[142] Una de las cosas que Pablo hace en Romanos y que no hizo en Gálatas es explicar el papel de la Ley en su poder constante: nunca estuvo dirigida a "vivificar" (Gál 3,21), y su función de proteger a Israel fue temporal (3,22-25) (véase *supra,* § 31 n. 363 y las notas siguientes); y solo en Romanos señala Pablo el papel continuo de la Ley en la definición y el juicio del pecado (Rom 3,20; 4,15; 5,13; 7,7; véase *Theology of Paul,* 133-137).

[143] Esto, que constituye el tema principal de Rom 4, como en Gál 3, a menudo es pasado por alto; véase *New Perspective on Paul* (2005) 43-45, (2008) 47-49.

ción de Jesús de entre los muertos (4,24-25). En el caso de Abrahán, el equivalente fue dar vida al vientre de Sara mucho después de que ella y su marido hubiesen pasado la edad de procrear (4,19), porque solo un *fiat* de Dios podía hacer que se cumpliera su promesa a Abrahán de darle descendientes. Por eso la fe en este caso no podía ser más que pura confianza, al depender por completo los muertos y los no existentes de la acción vivificadora divina. Y pese a ser aparentemente irremediable su situación, Abrahán "creyó" (4,18). No puso en duda la promesa, sino que, "con una convicción plena en que Dios podía cumplir lo prometido" (4,20-21), glorificaba a Dios, algo que la humanidad no solía hacer (1,21). Y fue *precisamente esa fe,* y no su fidelidad subsiguiente, lo que "le fue contado como justicia" (3,22; Gn 15,6).

Todo lo que quedaba era recordar a los destinatarios romanos que la historia de la fe de Abrahán y su valoración como justo era arquetípica para todos los que creían. Porque así como Abrahán creyó en el Dios de la vida respecto a la promesa de un hijo, había que creer en el Dios vivificador "que resucitó a Jesús, nuestro Señor, de entre los muertos" (4,23-24). Las frases finales desarrollan la fórmula ya tradicional[144], resumiendo el doble efecto de la muerte-resurrección de Jesús: el perdón de las transgresiones y la vuelta a una relación positiva con Dios (4,25).

iii) *5,1-11.* Pablo termina la segunda sección principal de su exposición señalando las implicaciones de su evangelio: "Así pues, habiendo recibido de la fe nuestra justificación, estamos [los judíos y los gentiles] en paz con Dios a través de nuestro Señor Jesucristo" (5,1). Pero, como es típico en Pablo, no se detiene aquí, en la maravilla de la aceptación por Dios solamente "a través la fe". Naturalmente, se alegra del privilegio –otorgado solo a sacerdotes y (en la sociedad humana) a embajadores– de tener acceso al sanctasanctórum, a la presencia misma del rey (5,1-2)[145]. Y, lo que es notable, en este párrafo final vuelve al tema del "gloriarse", la cuestión en la que se había mostrado más crítico respecto a la actitud de los judíos (2,17.23; 3,27). Gloriarse es apropiado no a causa de una posición de superioridad sobre otros, sino por estar en gracia de Dios, en la esperanza de la gloria que Dios quiso para su creación humana (5,2, aludiendo hacia atrás a 3,23 y, hacia delante, a 8,17-21)[146]. Pero Pablo matiza enseguida ese pensamiento, al igual que había hecho más de una vez en su cuarta Carta

[144] *Theology of Paul,* 175; Jewett, *Romans,* 341-342.

[145] Véase mi *Romans,* 247-248; Fitzmyer, *Romans,* 396; Jewett, *Romans,* 349-350.

[146] La tradición judía interpretaba la "caída" en el sentido de haber sido privado Adán de la "gloria" de Dios (véase, por ejemplo, mi *Romans,* 167-168).

a los Corintios[147], volviendo a la realidad del sufrimiento humano como el experimentado de manera tan intensa por los creyentes. Como en 2 Cor 11–12, donde Pablo se siente obligado a elogiarse a sí mismo, es su apreciación realista del hecho del sufrimiento lo que le produce mayor orgullo, particularmente por los beneficios de las tribulaciones en la formación del carácter y en el avance del proceso de salvación (Rom 5,3-4). Y de nuevo, como sucede tan a menudo en sus cartas anteriores[148], la experiencia del Espíritu –en este caso del amor de Dios "derramado en nuestros corazones (la viveza de la imagen refleja la viveza de la experiencia)– le da una base segura para la esperanza en la gloria de Dios y para la reflexión (5,5).

La maravilla de este evangelio arranca de Pablo un nuevo himno de alabanza a ese Dios tan misericordioso que lo hace todo por la salvación humana de puro amor: de amor a los débiles, a los impíos, a los pecadores, a los mismos que le son hostiles (5,6-10). Similarmente, el proceso de salvación, en el que constituye una fuerza el Evangelio (1,16), es resumido como el movimiento de la cruz a la resurrección, de la muerte a la vida, de la justificación y reconciliación a la salvación (5,9-10). Significativamente, Pablo vuelve una vez más, como ya ha sido señalado, al tema de la presunción. Es adecuado gloriarse, pero solo de ese proceso de salvación con todo su sufrimiento y de la reconciliación con Dios (5,3-5.11)[149]. Y así remata Pablo la historia comenzada con la creación de Dios y el fallo de la criatura humana en reconocer al Creador, ahora completada con la segura esperanza de participar (de nuevo) en la gloria de Dios y la plenitud de salvación.

d. La historia de la salvación referida en sus dimensiones cósmicas (5,12–8,39)

En este punto, Pablo parece al principio continuar simplemente una línea argumental ininterrumpida: "Por tanto..." (5,12). Pero en realidad se dispone a condensar todo lo expuesto en los capítulos precedentes[150].

---

147 Véase *supra,* § 32.7.

148 Por ejemplo, Gál 3,3-5.14; 4,6; 5,25; 1 Cor 2,10-16; 12,13; 2 Cor 1,22; 5,5.

149 Cf. S. J. Gathercole, *Where Is Boasting? Early Jewish Soteriology and Paul's Response in Romans 1-5* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 260-262.

150 La estructura de Romanos en este punto es muy debatida, especialmente en lo tocante a si el cap. 5 concluye la primera parte de la exposición (1,18–5,21) o si es comienzo de la segunda (5,1–8,39); por ejemplo, Haacker prefiere la primera alternativa (como yo he hecho en *Romans*), mientras que Lohse y Jewett optan por la segunda. Una división en 5,11/12, como la sugerida aquí, tiene poca aceptación, pero véase Witherington, *Romans*, 132. Como quedará de manifiesto, entiendo que en Rom

i) Así como 1,18 empezó con el fallo inicial y continuo de la humanidad de no reconocer a Dios, 5,12 empieza con la entrada del pecado y la muerte en la experiencia de los hombres y su incesante dominio sobre ellos. Y así como 5,1-11 miraba hacia adelante a la gloria venidera, a la segura esperanza y promesa de salvación final, 8,31-39 concluirá con una esperanza igualmente confiada de justificación en el juicio final y con la seguridad del amor indefectible de Dios en Cristo para las pruebas y tribulaciones que haya que afrontar hasta ese día[151]. Pero no es un simple contar la misma historia. La primera narración (1,18–5,11) se centró en la dimensión judía/gentil del Evangelio, en –podríamos decir– la dimensión horizontal y social de una buena noticia que es para *todos* los que creen. La segunda narración (5,12–8,39) cambia de foco, y los actores principales en escena cambian también: ya no son el judío y el gentil, sino poderes cósmicos que afectan ineluctablemente a la experiencia humana, particularmente el pecado y la muerte, o, más en conformidad con el carácter de la segunda narración, los poderes personificados del pecado y la muerte[152]. Sea o no totalmente exacto, o útil, describirlos como poderes cósmicos, el hecho del que obviamente parte Pablo es que estos términos encierran la experiencia de imperativos allende las posibilidades humanas de elección y las convenciones sociales.

- La *muerte,* obviamente, es un poder ante el que todos los seres humanos deben doblar la rodilla antes o después.

- Pero el *pecado* era para Pablo también un poder que todos acabamos experimentando como, podríamos decir, la compulsión a buscar nuestra ventaja, a medir y valorar todas las cosas en función del beneficio que pueden reportarnos; la fuerza, en fin, que transforma el legítimo deseo en codicia o lujuria[153], que lleva al exceso y a la corrupción.

1–11 Pablo cuenta la historia del Evangelio de tres maneras diferentes, con 9,1–11,36 como la buena noticia para el judío y el gentil; 5,12–8,39 como la buena noticia sobre la Ley, y 9,1–11,36 como la buena noticia sobre Israel; para una presentación más concisa véase mi "Paul's Letter to Rome: Reason and Rationale", en V. A. Lehnert / U. Rüsen-Weinhold (eds.), *Logos – Logik – Lyrik. Engagierte exegetische Studien zum biblischen Reden Gottes,* K. Haacker Festschrift (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2007), 185-200.

[151] Al igual que 5,9-10 ha retomado de 1,16 el tema de la "salvación", 8,31-34 retoma de 1,17 el de la "justificación" por Dios.

[152] Sobre estos poderes, véase *Theology of Paul,* § 5.

[153] El uso paulino de *epithymia* se mueve entre estos significados; véase BDAG, 372.

Estos son los actores que ocupan la escena en los tres capítulos siguientes[154]. ¿Ha cambiado el asunto, pasando a ser otro que el de cómo los gentiles son contados como aceptables para Dios y aceptados por él? Y, en caso afirmativo, ¿constituye 5,12–8,39 una especie de paréntesis entre capítulos dominados por cuestiones relativas a judíos/gentiles y a Israel? La respuesta es "sí", pero solo en cierta medida. Porque otros elementos son introducidos uno por uno y contribuyen a que no se pierda de vista lo que ha venido siendo el tema principal.

- La *carne* no tarda en aparecer en escena de modo prominente[155]. Indica la debilidad de la condición humana, la natural corrupción de la mortalidad, pero también la corrupción moral de la persona que busca de manera principal o exclusiva la satisfacción de sus apetitos y acaba dominada por ellos. Esto está vinculado con la anterior crítica en 2,28 y 3,20[156].
- Contrarrestando esta creciente prominencia de la "carne", y aproximadamente al mismo tiempo, se reintroduce el *Espíritu,* es decir, el Espíritu Santo[157]. Se trata del poder que, por una parte, afronta ya ahora el poder del pecado y asegura su triunfo final sobre este poder y el de la muerte, y, por otra parte, responde a la continua esperanza de Israel en una circuncisión del corazón[158] y en la resurrección final (1,4).
- Lo más notable de todo es que la *Ley* tiene una pronta entrada en escena (5,13) y se convierte en actor principal (5,20). Representa un poder que pertenece al pasado (6,14-15; 7,1-6)[159], un poder carcomido por el pecado (Rom 7,7-8,2) y por la debilidad de la carne (8,3), y que, sin embargo, sigue representando una medida de lo que

[154] En Rom 5–8, *hamartia,* "pecado", aparece 41 veces (caps. 5 [6], 6 [16], 7 [14] y 8 [5]), mientras que *thanatos,* "muerte", se encuentra 21 veces (caps. 5 [6], 6 [7], 7 [5] y 8 [3]).

[155] *Sarx,* "carne": 7,5.(14).18.25; 8,3-9.12-13.

[156] Véase *Theology of Paul,* 62-70.

[157] *Pneuma,* "Espíritu": 7,6, y el cap. 8, donde "Espíritu" aparece veinte veces (8,2.4-6.9-11.13-16.23.26-27).

[158] La esperanza de una futura circuncisión del corazón (Dt 30,6; *Jub* 1.23) equivale obviamente a la esperanza de la Ley escrita en el corazón (Jr 31,31-34) y del Espíritu prometido (Ez 11,19; 36,27).

[159] Nótese el eco del argumento de Gál 3,19-29; véase *supra,* § 31.7c(iii). Como señala, por ejemplo, Moo, "la palabra 'ley', que normalmente hace referencia a la Ley mosaica, se encuentra en Romanos más veces (setenta y cuatro) que en el resto de las cartas paulinas juntas (cuarenta y siete veces). Pablo dedica todo un capítulo (Rom 7) a la Ley, la cual aparece en relación con casi todos los asuntos por él tratados (cf., por ejemplo, 2,12-16; 4,13-15; 5,13-14.20; 6,14.15; 8,2.4; 9,31–10,5; 13,8-10)" (*Romans,* 27).

Dios quiere de su creación humana, el cumplimiento de lo cual es facilitado por el Espíritu (8,4). Pablo se refiere explícitamente a "los que conocen la Ley" (7,1), lo cual trae ecos de 3,19 y funciona como un recordatorio de que la Ley/Torá es lo que une esta parte de Romanos con la anterior[160].

ii) *5,12-21.* Por eso, la nueva narración de la historia comienza esta vez con el conjunto de los seres humanos representado por la figura de Adán[161], a través del cual llegaron a ejercer sobre toda la humanidad su terrible dominio la muerte y el pecado (5,12-14). La relación entre ambos no está clara; la muerte reinaba incluso antes de que fuera reconocido el pecado (5,13-14), y, sin embargo, se apunta al pecado como causa de ella (5,12)[162], pero llegamos al mismo resultado final que en 1,18-32[163]. Es la Ley (Pablo piensa, sin duda, en la Ley de Moisés [5,14]) lo que define el pecado y hace consciente al hombre de estar cometiéndolo (5,13), tema reiterado por Pablo (3,20; 4,15). Esta es la función de la Ley como tal, que hasta ahora él ha situado frente a la Ley entendida como "obras"[164]. Pero la imagen se oscurece: porque al definir como pecado lo que la humanidad ha venido haciendo inconsciente de que lo fuese, la Ley realmente multiplica las transgresiones, aumentando el dominio del pecado sobre el ser humano hasta conducirlo a la muerte (5,20). Así pues, no era la Ley lo que ofrecía la respuesta al poder del pecado y de la muerte. Proporcionaba una medida del pecado y el conocimiento para lograr expiarlo (3,22.25), pero no un medio efectivo para contrarrestar su poder. Tanto es así que parte de esta presentación del Evangelio es *la tragedia de la Ley:* el hecho de que haya sido subvertida en su finalidad y convertida en una fuerza negativa en vez de positiva en la experiencia humana/de Israel, por el poder del pecado y la debilidad de la carne. Obviamente, con esa exposición continúa

[160] La referencia es, una vez más, a la Torá; véase mi *Romans,* 359-360.

[161] La voz hebrea *adam* significa, naturalmente, "hombre", es decir, "ser humano, humanidad"; véase *Theology of Paul,* 82-84.

[162] Resulta más bien oscuro el significado de la frase final de 5,12 ("*eph' hō* todos pecaron"). El empleo de *epi* es muy variado (BDAG, 363-367), pero aquí parece indicar una conexión entre el pecado y la muerte de Adán, y el pecado y la muerte de todos los demás seres humanos: Adán inaugura una humanidad sujeta al poder del pecado y (en consecuencia) sujeta al poder de la muerte. Véase al respecto Fitzmyer, *Romans,* 408-410, 413-417; Moo, *Romans,* 321-329; Jewett, *Romans,* 375-376.

[163] Pablo deja abierta la cuestión de si la muerte estaba ya en el plan de Dios al crear a la humanidad o si fue consecuencia del pecado; véase mi *Theology of Paul,* 94-97, 124-126.

[164] Aunque aún tienen que ser desarrolladas las implicaciones de "la ley de la fe" (3,27) y de la ley establecida a través de la fe (3,31).

Pablo su crítica de la suposición por los judíos de que la Ley –hacer (las obras de) la Ley– era el camino de la salvación.

Aunque la narración ha ido solo desde el Edén hasta el Sinaí en esta declaración inicial (5,12-14), Pablo no se demora más en introducir lo que el Evangelio anuncia como la respuesta al poder del pecado y de la muerte: Cristo en el desempeño de un papel equivalentemente más que individual o histórico (mitológico), Cristo como un segundo Adán o, como él lo había descrito en la correspondencia corintia, Cristo "el último Adán" (1 Cor 15,45). Este es un asombroso paso teológico dado por Pablo respecto a un hombre que había estado activo en la tierra de Israel menos de treinta años antes. Ya no era simplemente una cuestión de creer que Jesús había sido exaltado al cielo para que fuera a sentarse a la derecha de Dios y asumiera el dominio sobre "todas las cosas"; eso era lo que Dios había querido siempre, desde el principio, para su creación humana (según Sal 8,4-6)[165]. Lo realmente asombroso era que pudiera decirse que lo hecho por Jesús había tenido la misma clase de influencia y efecto en la humanidad en general ("todos") que la figura (¿histórica/mística?) de Adán; que pudiera decirse que Jesús de algún modo resumía en sí toda la humanidad, como Adán había representado antes a la totalidad de ella. Pero por Adán había venido la muerte y por Cristo la vida (como de nuevo encontramos en 1 Cor 15,21-22). Es esta maravilla de paralelo y contraste lo que acapara el resto del discurso en Rom 5, donde Pablo subraya que la gracia sobrepasó a la infracción; que la justificación ganó la partida a la condenación; que la vida se impuso con mucho a la muerte; que la justicia arrolló al pecado (5,15-19). A un pasaje muy elaborado (5,6-11) ha seguido este otro cuyo poder retórico es desdeñado demasiado a la ligera, resaltando fallos insignificantes de vocabulario o sintaxis.

Habiendo introducido en escena a los personajes –el pecado, la muerte y la Ley–, Pablo procede a considerarlos por turno, para mostrar cómo el Evangelio responde al reto de cada uno de ellos; la "carne" es introducida en el capítulo 7, cuando el discurso se hace más complejo, y el "Espíritu" deviene en el capítulo 8 el verdadero protagonista. En cada caso, correspondiente ahora a uno de los tres capítulos (6, 7 y 8), Pablo sigue la misma pauta. Primero expresa la claridad del Evangelio en su *indicativo:* lo que Cristo hizo y lo que ya ha sucedido a los creyentes a través de su ad-

[165] La convicción de que Sal 110,1 se había cumplido en Jesús ("Siéntate a mi derecha hasta que yo haga de tus enemigos estrado para tus pies") pronto se fundió en la cristología primitiva con el propósito de Dios en la creación de "poner todo bajo los pies de Adán/el hombre" (Sal 8,6); véase en particular 1 Cor 15,25-27 y *Theology of Paul*, 200-201, 248-249.

hesión y bautismo. Pero luego pasa al *imperativo* del Evangelio: el incesante poder del pecado y de la muerte y la continua debilidad de la carne tienen que ser tenidos en cuenta en una determinación más realista de las responsabilidades y capacidades de los creyentes.

iii) *6,1-23.* Lo primero que Pablo aborda es el pecado. Como acaba de hablar de que la abundancia del pecado ha tenido como respuesta la sobreabundancia de la gracia (5,20-21), considera oportuno recordar la burla que él ha criticado con enojo en un momento anterior[166]: "¿Deberemos permanecer en el pecado para que la gracia se multiplique?" (6,1). Su indignada respuesta es que quienes adoptan esa actitud no se dan cuenta de la transición fundamental que Cristo ha llevado a cabo ni de lo que el bautismo en Cristo supone para el bautizado (6,2-4)[167]. La muerte de Jesús significa que él está más allá del poder del pecado, y su resurrección significa que está más allá del poder de la muerte (6,7-10). Por eso, quienes han unido sus vidas a la de Jesús se han unido a él en su muerte (una reflexión paulina más refinada del tema predominante en buena parte de 2 Corintios)[168]. No hay que entender, sin embargo, que el proceso que se completó en Cristo ya había sido realizado y completado en los a él unidos; el equivalente pleno de su resurrección está aún por llegar (6,5)[169]: "si hemos muerto con Cristo, creemos que también viviremos con él" (6,8). Han sido crucificados con él para que el cuerpo de pecado (= carne) fuera destruido (6,6), pero el proceso no se completará hasta después de que ellos mismos hayan resucitado. Al mismo tiempo, el poder transformador de la resurrección de Cristo (= el Espíritu) está ya en acción[170] y posibilitando, por tanto, el cese en la servidumbre del pecado (6,4.6).

---

[166] Rom 3,8: "¿Por qué no hacer el mal para que venga el bien?".

[167] Rom 6,1-11 no es una argumentación sobre el bautismo (como opinan, entre otros, Wilckens, *Theologie* 1/3, 197: "los bautizados son conducidos a la justificación por medio del bautismo" [cf. Rom 6,6-14]; Stuhlmacher, *Biblische Theologie* I, 353), sino que el bautismo es la primera de las poderosas imágenes con las que Pablo intenta describir la transformación que ya se ha operado en los suyos y la continua transformación en que consiste la vida cristiana. Véase *Theology of Paul,* 443-444, 447-448, 451-452; Jewett, *Romans,* 400. Véase también S. Sabou, *Between Horror and Hope: Paul's Metaphorical Language of Dead in Romans 6:1-11* (Bletchley: Paternoster, 2005).

[168] Véase, *supra,* § 32.7.

[169] Rom 6,5: "Si nos hemos hecho una misma cosa con él por una muerte semejante a la suya, también lo seremos por una resurrección semejante". Que el tiempo en 6,5 no es un futuro lógico, sino temporal, representa la opinión mayoritaria; véase *Theology of Paul,* 470; Haacker, *Römer,* 128; Lohse, *Römer,* 191; Jewett, *Romans,* 401-402.

[170] Pablo había desarrollado el tema en 2 Cor 3,3–5,5 y volverá a él en Rom 8,2-8.12-14.17-25.

Este hincapié en lo que ya ha sucedido (el indicativo) deviene la base para la exhortación de Pablo (el imperativo). Los cristianos de Roma tienen que partir de su "ser en Cristo"; es dejar que la muerte de Cristo al pecado y su vivir para Dios se exprese en la vida de los cristianos individual y colectivamente (6,11). Esto significa un "no" rotundo al pecado; en particular, un honrado reconocimiento de que el pecado tiene poder de corromper y pervertir fácilmente el deseo humano (*epithymia*) (6,12). Lo que se necesita es la constante disposición del cristiano en todas sus partes (*melē*), dimensiones y relaciones (cuanto constituye a la persona) al servicio de Dios (6,13)[171]. Y no pensar que el simple acatamiento de la Ley va a ser un medio suficiente para lograr ese objetivo (6,14-15). Aquí, nuevamente, coinciden las dos narraciones: en lo relativo al creyente judío tradicional, la Ley era el modo obvio de sumisión al Dios de la alianza: "bajo la Ley" era la respuesta a estar "bajo el pecado" o para protegerse de esta misma situación. Pero Pablo ya había indicado que la Ley es ineficaz ante el poder del pecado (5,20), y pronto manifestará su reconocimiento doloroso de que la Ley, en su propia experiencia, no era una vía de la gracia (7,7-8,3). Y culminará su relato subrayando el poder del Espíritu como el gran Activador (capítulo 8). Pero aquí su preocupación es, evidentemente, explicar de manera muy directa la importancia de lo que podríamos incluir en la parte imperativa. También los creyentes, aun viviendo en Cristo, tienen la responsabilidad de sustraerse consciente y cuidadosamente a la sumisión a ese instinto (pecado) de centrarse en el propio interés, en la propia mejora, y con igual deliberación y cuidado dedicarse a promover el poder de la justicia (6,16-18)[172]. Tienen que obedecer no a los impulsos de satisfacer inmoderadamente los propios apetitos, que no hacen sino fortalecer la garra del pecado y solo pueden acabar en muerte, sino a quienes están "bajo la gracia" como siervos de Dios (feliz paradoja), con toda la disposición a la obediencia del esclavo a un gran y buen Señor, en todas las cosas señaladas por este como las correctas (6,19-23). En suma, el indicativo no hacía el imperativo innecesario, sino que posibilitaba la obediencia al imperativo.

[171] Es difícil traducir felizmente *melē*. Una traducción habitual, "miembros", es válida siempre que se entienda como todo lo que constituye a la persona; véase mi *Romans*, 337; Moo, *Romans*, 384.

[172] En 6,16-20, Pablo emplea *dikaiosynē*, "justicia", en un doble sentido: según su uso principal en la carta –la acción salvífica de Dios a favor de aquellos con los que él se ha comprometido– y aludiendo a la rectitud de vida como expresión de la justicia salvífica en las vidas de quienes mantienen una buena relación con Dios y a través de ellas. Como tal sirve de alternativa positiva al pecado, es decir, tanto al poder del mal como a la real acción de pecar que el mal engendra.

iv) *7,1-25.* Pablo pasa ahora a considerar la Ley[173]. Con una imagen diferente y un tanto enrevesada, parte del mismo argumento: que la muerte de Cristo ha liberado a los que estaban sujetos a la Ley para que se unan a él (7,1-4). Una vez más, la reverencia a la Ley hace que la segunda narración coincida con la primera, porque es arquetípicamente el judío quien está sujeto a la Ley, y es esa sujeción la que impide a muchos la unión con Cristo[174]. Pero rápidamente bosqueja Pablo la imagen en dos declaraciones resumidas, que él desarrollará en los dos capítulos subsiguientes. La primera es la indicación de los factores que entran en la condición humana (y, por tanto, en la de los judíos), con la complicación añadida de la "carne":

- "Cuando estábamos en la *carne*, las pasiones de los *pecados*, atizadas por la Ley, tenían su efecto en todo lo que éramos y hacíamos, de modo que producían fruto para la *muerte*" (7,5).

Luego viene su declaración sumaria sobre lo que el Evangelio ha hecho posible.

- "Pero ahora hemos quedado emancipados de la Ley, habiendo muerto a aquello que nos tenía aprisionados (*kateichometha*[175]), a fin de que sirvamos en novedad de espíritu y no en vejez de letra" (7,6).

Aquí, la última antítesis ("novedad de Espíritu" frente a "vejez de letra") recuerda la disertación de 2 Cor 3[176] y la afirmación de que el "judío" (*yehudah*) que es tal debe buscar la alabanza (*hodadh*) de Dios (Rom 2,28-29).

Evidentemente, uno de los propósitos de Pablo al componer la carta era hacer lo que muchos judeocristianos y creyentes simpatizantes con ellos podían interpretar como una declaración extremada con respecto a la Ley (7,5-6). La táctica era la misma que en Gál 3,15-18: plantear la antí-

---

[173] Nótese el paralelo entre 7,1 ("hablo [*lalō*] a quienes conocen la Ley") y 3,19 ("lo que la Ley dice, lo dice [*lalei*] a los que están bajo la Ley"). Hay un amplio consenso en que aquí se piensa en la Ley judía (véase, por ejemplo, Fitzmyer, *Romans*, 455-457; Esler, *Conflict and Identity*, 224-225; Lohse, *Römer*, 206; Jewett, *Romans*, 430). P. J. Tomson, "What Did Paul Mean by 'Those Who Know the Law'? (Rom 7.1)": *NTS* 49 (2003) 573-581, opina que Pablo supone a los romanos conocedores de la estricta enseñanza de Jesús sobre la ley del matrimonio.

[174] Esta era la cuestión que Pablo había considerado fundamental en la confrontación con Pedro en Antioquía (Gál 2,11-16); véase *supra*, § 27.5.

[175] *Kateichometha* (eco de 1,18) se utiliza aquí en el mismo sentido que *synkleiomenoi* ("encerrados") en Gál 3,23; la línea de pensamiento es similar.

[176] Véase *supra*, § 32.7d.

tesis entre promesa y Ley, entre gracia/Espíritu y Ley, a fin de atraer la necesaria atención hacia el contenido de la carta en la comunidad donde fuera leída. El artificio retórico coincide también en ambos casos: la afilada declaración invita a la réplica: "¿Para qué, entonces, la Ley?" (Gál 3,19); y aquí, en respuesta a su cáustica observación de Rom 7,5-6, pregunta el propio Pablo: "¿Qué decir, entonces? ¿Qué la Ley es pecado?" (7,7). Y a continuación comienza su más impresionante defensa de la Ley[177]. Porque con la introducción de la carne en su discurso (7,5) puede desarrollar el argumento en toda su complejidad.

Pablo reanuda su anterior evocación de la historia de Adán y de "la caída" (5,12-21). Habla con intensidad por boca de Adán[178], quien no habría conocido el arquetípico pecado de codicia si la Ley no le hubiera dicho que no codiciase (7,7). Pero el pecado, aprovechando la oportunidad proporcionada por el mandamiento "no codiciarás", suscitó en él la codicia (7,8)[179]. El Dios Creador le había advertido de que "el día que comieres de él [del árbol de la ciencia del bien y del mal] morirás" (Gn 2,17). Mas el pecado (la serpiente) lo engañó (por medio de su mujer) (3,13),

---

[177] Parece obvio que "defensa de la Ley" es una apropiada descripción del pasaje, a juzgar por las secuencias 7,7-12.13-14.16-17.22-23, aunque no frecuentemente reconocida como tal (véase *Theology of Paul,* 156-158); aquí, una vez más, el deseo de Esler y Jewett de mostrar la conexión de la carta con la situación en Roma (*Conflict and Identity,* 239; *Romans,* 440) les impide ver el gran interés de Pablo en entender el papel de la Ley en relación con el Evangelio.

[178] El empleo de la primera persona del singular en 7,7-25 ha dado lugar a mucho debate; véanse estudios detenidos como los de J. Lambrecht, *The Wretched "I" and Its Liberation: Paul in Romans y and 8* (Lovaina: Peeters, 1992); B. Dodd, *Paul's Paradigmatic "I": Personal Example as Literary Strategy* (JSNTS 1977; Sheffield: Scheffield Academic, 1999), cap. 7; H. Lichtenberger, *Das Ich Adams und das Ich der Menscheit. Studien zum Menschenbild in Römer 7* (WUNT 164; Tubinga: Mohr Siebeck, 2004). "La biografía ideal adámica es al mismo tiempo la autobiografía del hombre llamado Pablo"; "en este punto coinciden lo genérico o ideal y lo individual, representado por el 'yo' autobiográfico" (O. Wischmeyer, "Paulus als Ich-Erzähler. Ein Beitrag zu seiner Person, seiner Biographie and seiner Theologie", en E.-M. Becker / Pilhofer (eds.), *Biographie und Persönlichkeit des Paulus* [WUNT 187; Tubinga: Mohr Siebeck, 2005], 88-105. La apelación a Rom 5,13 como indicación de que la Ley no existía en tiempos de Adán (cf., por ejemplo, Esler, *Conflict and Identity,* 234-236; Jewett, *Romans,* 442 y n. 22) pasa por alto el hecho de que mientras que en Rom 5,12-21 es el comienzo de la historia cósmica, en 7,7-12 Adán es el arquetipo de la experiencia humana del poder del pecado (como en *2 Bar* 54,19). Que el mandato a Adán (de no comer del árbol de la ciencia del bien y del mal) ya representaba o al menos expresaba la Ley de Dios era seguramente dado por supuesto en el pensamiento judío (véase, por ejemplo, mi *Romans,* 379-380; Lichtenberger, cap. 15).

[179] El mal deseo, concupiscencia o codicia, que estaba en la raíz de todo pecado era ya un teologúmeno establecido en el pensamiento judío, como confirma Sant 1,15; véase de nuevo mi *Romans,* 380; Lichtenberger, *Das Ich,* cap. 16.

asegurándole que, de comer, no moriría (3,4), y murió (Rom 7,9-11)[180]. Así que no fue culpa de la Ley: esta sigue siendo santa. Pablo matiza aquí la abierta antítesis entre espíritu y "letra" (*gramma*), que había estado en el centro de la apología sobre su propio ministerio en 2 Cor 3,3-6. Evoca la misma antítesis de Rom 7,5-6 con el único fin de aclararla. La Ley en sí no es *gramma: gramma* se debe identificar más bien con la Ley manipulada por el pecado.

Pablo procede a explicar cómo ha ocurrido eso. La función de la Ley de definir el pecado y hacer que se tome conciencia de él es lo que el poder del pecado manipula (7,13). Y lo hace explotando la debilidad de la carne, cuyos deseos legítimos los convierte en codicia y ambición exagerada; es el deseo (*epithymia*) lo que el pecado transforma en su equivalente negativo: lujuria, codicia (*epithymia,* en su otro uso paulino) (7,14)[181]. Por eso el hombre genérico (representado en este pasaje por la primera persona del singular) se encuentra atrapado en un doble brete:

- Por un lado, la *persona* está dividida: su mente sabe lo que es bueno y lo quiere hacer, pero su carne, presa del pecado, hace lo que es malo (7,15-20).
- Por otro lado, la *Ley* está dividida: es "la Ley de *Dios*", santa, justa y buena (7,12), que la mente reconoce y afirma, pero, al mismo tiempo, es el señuelo del pecado, "la Ley del pecado", que este utiliza para aumentar la esclavitud de la persona (7,21-23)[182].

Pablo termina con un grito de desesperación ante la imagen de la (propia) persona que él acaba de esbozar: "¡Pobre de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo que me lleva a la muerte?" (7,24). Pero es un grito exigido por la retórica del dilema que él ha planteado. En realidad, sabe que el grito ya ha tenido respuesta por medio de Cristo. Por eso corona su defensa de la Ley afirmando la doble división en persona y Ley, dicotomía que es consecuencia de estar en la carne y que, presumiblemente, continuará mientras la carne subsista (7,25)[183].

---

[180] El indudable eco deliberado de Gn 3,13 ("La serpiente me engañó, y comí") en Rom 7,11 ("El pecado, aprovechando su oportunidad por medio del mandamiento, me engañó y, por él, me mató") es reconocido por la generalidad de los comentaristas.

[181] Véase *supra,* n. 153.

[182] Los comentaristas de Romanos han señalado demasiado pocas veces el paralelo entre 7,18-20 (la persona dividida) y 7,21-23 (la Ley dividida); véase *Theology of Paul* 472-477). "La Ley del pecado (y de la muerte)" puede considerarse la referencia sumaria de Pablo al proceso descrito en 7,7-11.13.

[183] Los argumentos de que 7,25b es una glosa (idea frecuente en la tradición exegética alemana, por ejemplo, Lichtenberger, *Das Ich,* 154-160, y Jewett, *Romans,* 456-458,

v) *8,1-39.* Con toda la complejidad del argumento que Pablo ha desarrollado en esta segunda narración de la historia del Evangelio, hay todavía un personaje principal que, aunque ya anunciado, todavía no ha entrado por completo en escena: el Espíritu Santo. Esto es lo más cerca que llega Pablo al empleo del antiguo recurso del *deus ex machina;* cuando la trama se ha vuelto imposiblemente compleja, y el melodrama de la existencia humana ha llegado a su más patético nadir, la solución es revelada en unas pocas palabras. Si la humanidad está dividida entre los enfrentados impulsos y deseos de la persona, y si la Ley está dividida a su vez como "la Ley de Dios" y "la Ley del pecado", entonces la acción de Cristo y del Espíritu proporciona la respuesta. ¿Por qué era la Ley tan incapaz de proporcionarla? Pablo vuelve a mirar retóricamente (o en realidad pide al lector que mire) a los creyentes judíos sentados a un lado en la asamblea. Porque, dada la debilidad de la carne (como se ha descrito), esta se ha convertido en instrumento de pecado y de muerte (8,2-3). Pero el Hijo de Dios había afrontado el problema de la carne, viniendo "en semejanza de carne del pecado"[184], y con su muerte había llevado a cabo lo que el sacrificio por el pecado hacía. Es decir, había condenado y eliminado el "pecado en la carne" (8,3)[185]. En consecuencia, los que están unidos a Cristo ("en Cristo") pueden experimentar la liberación de los impulsos negativos de la carne (pasiones) por los que estaban aprisionados (8,1-2). Y, a su vez, el Espíritu había triunfado sobre el poder del pecado y de la muerte, liberando la Ley de la manipulación a la que la tenían sometida; con la consecuencia de que los que viven según el Espíritu, y no según la carne, pueden ahora cumplir lo que realmente demanda la Ley (8,4-6)[186]. Porque es

---

pero véase Haacker, *Römer,* 149, y Lohse, *Römer,* 224-225) y de que el forzado vínculo entre las dos partes del versículo indica que 7,25a y 7,25b no son expresadas por la misma persona (Longenecker, *Rethoric at the Boundaries,* 88-93, seguido por Klauck, *Ancient Letters,* 225-226) no prestan suficiente atención al hecho de que en 8,10.12-13.17-25 Pablo afronta la misma situación que en 7,25b; en cuanto a 7,25a, es tanto una expresión de esperanza (8,24-25), del "todavía no", como de fe realizada, el "ya". Véase *Theology of Paul,* 472-482. Similarmente, Stuhlmacher pasa por alto 8,10.12-13 cuando sigue insistiendo en que "Rom 7,7-25 y 8,1-17 deben contrastarse entre sí" (*Biblische Theologie* I, 282).

[184] Sobre las cuestiones exegéticas y las implicaciones teológicas de esta frase, véase mi *Romans,* 421-422; Moo, *Romans,* 479-480; Lohse, *Römer,* 231; Jewett, *Romans,* 483-484.

[185] Para la idea de que hay una alusión a la ofrenda por el pecado en la frase "en orden al pecado", véase, por ejemplo, Moo, *Romans,* 480, y los mencionados por él en n. 49, y por Haacker, *Römer,* 152 n. 15.

[186] Quienes dudan de que Pablo presentó juntos la Ley y el Espíritu en una relación positiva simplemente no captan la retórica de la exposición; precisamente esa combinación paradójica impidió que Pablo renunciase por completo a su herencia y

imposible para quienes viven "según la carne" –viendo su razón de ser en la satisfacción de sus apetitos básicos e instintos– agradar a Dios; permanecerán siempre cautivos de la Ley del pecado y de la muerte, incapaces de someterse a la Ley de Dios (8,7-8).

Pablo estaba plenamente seguro, al escribir como lo hacía, tratando de ganar de los destinatarios de la carta una buena acogida en Roma, de que conocía el verdadero estado de la situación en la capital imperial. Pero una vez más basa su fe en ellos en que han recibido el Espíritu[187]; de hecho, con mayor franqueza que en ningún otro lugar declara que el *sine qua non* de pertenecer a Cristo es la posesión de su Espíritu (8,9). Esto es lo que significa ser "en Cristo" o tener a Cristo "en mí"; hay una obvia sinonimia entre "Cristo en vosotros" y "tenéis el Espíritu" (8,9-10)[188]. Pero aquí no acaba la historia: así como antes Pablo matizó los indicativos de 6,1-10 y 7,1-6 con los imperativos de 6,11-23 y las divisiones de 7,14-25, ahora recuerda que aunque el proceso de salvación ya ha comenzado decididamente, aún no ha sido completado[189]. El Espíritu está ya vivificando y produciendo justicia, pero el cuerpo se halla muerto todavía; la muerte aún tiene que realizar su último intento de alcanzar el poder al perecer la carne (8,10). Solo cuando la obra del Espíritu vivificador culmine al dar vida al cuerpo mortal –en la resurrección– el proceso de la salvación quedará completo (8,11).

Y así como en el capítulo 6, tras asegurar a los destinatarios de la carta que el efecto de la resurrección de Cristo en sus vidas sería completado,

---

a predicar un cristianismo de experiencia mística y entusiasmo carismático. Véase *Theology of Paul,* § 23; también Stuhlmacher, *Biblische Theologie* I, 266; J. L. Martyn, "*Nomos* plus Genitive Noun in Paul: The History of God's Law", en J. T. Fitzgerald *et al.* (eds.), *Early Christianity and Classical Culture,* A. J. Malherbe Festschrift (NovTSupp 110; Leiden: Brill, 2003), 575-587; Lohse, *Römer,* 230; Wilckens, *Theologie* 1/3, 2008-2010; "bajo el poder del pecado y de la carne, la Ley fue desvirtuada y se convirtió en un instrumento concerniente al honor para el individuo y el grupo. Pero en Cristo recupera la Ley su adecuada función espiritual, que conduce a la vida auténtica (7,10-14; 8,4)" (Jewett, *Romans,* 481). C. Grappe, "Qui me délivera de ce corps de mort? L'Esprit de vie! *Romains* 7,24 et 8,2 comme elements de typologie adamique": *Biblica* 83 (2002) 472-492, sugiere una doble alusión a Adán en el contraste de "este cuerpo de muerte" (7,24) con "el Espíritu de vida". Para bibliografía concerniente al debate sobre cómo se debe entender "la Ley del Espíritu", véase, por ejemplo, Schnelle, *History,* 128.

[187] Véase § 29.7g, *supra.*

[188] Véase § 29 en n. 39, *supra,*

[189] Como antes en 5,1-10 y en Gál 3,3; 6,8; 2 Cor 4,16–5,10. Fee niega que Pablo concibiese una continua lucha interna con el pecado en su teología (*God's Empowering Presence,* 537-539, 547, 556, 559), pero es difícil entender una exhortación como 6,12-13, una declaración como 8,10 y una advertencia como 8,12-13 si no es desde el ángulo de las opciones morales realizadas repetidamente (mediante una constante resistencia a los poderes del pecado y de la muerte).

Pablo procedió a hacer a una serie de exhortaciones, aquí pasa de inmediato a pedir perentoriamente a los creyentes romanos que renuncien a vivir para la carne. Esa era, al parecer, una posibilidad todavía demasiado real, incluso para los que estaban "en Cristo" (8,1). Y si desatendían ese llamamiento, no le sería posible al Espíritu completar la obra de derrotar el poder del pecado y de la muerte: "¡moriréis!". Solo si ellos acababan con esos aspectos mortales de un vivir egoísta y ambicioso, la vida del Espíritu florecería y daría fruto (8,12-13)[190]. Esto es lo que significa en la realidad existencial ser un hijo de Dios: ser guiado por el Espíritu (8,14)[191]. No es una temerosa consulta del código para ver si se ha cometido alguna pequeña infracción ("un espíritu de esclavos para recaer en el temor")[192] –el caso de Lutero antes de descubrir que la justicia de Dios era la salvífica, no la punitiva–, sino el "espíritu de adopción", un sentimiento alegre, a menudo intenso, de ser hijo de Dios, que refleja la característica plegaria de Jesús, con su grito "¡*Abba*! ¡Padre!", y de saber que –maravilla de las maravillas- estando unido a Cristo se comparte su condición de hijo de Dios (8,15-16)[193].

Desde el sufrimiento vivido en Asia, que lo había conducido casi a la muerte (2 Cor 1,8-9)[194], Pablo no podía gozar de la experiencia del Espíritu/la gracia de Dios sin recordar al momento que la justicia salvífica de Dios funciona en medio –y, hecho, a través– de las pruebas y tribulaciones del cristiano y en especial de la vida apostólica. Por eso, aquí, el pensamiento de compartir la herencia de Dios junto con Cristo ("herederos junto con Cristo") es atemperado enseguida con una nota precautoria: "con tal de que suframos con él, a fin de ser también glorificados con él" (8,17). Y con este pensamiento despliega Pablo una vez más toda la dimensión cósmica de la historia cuya segunda narración empezó con Adán (5,12). Porque el sufrimiento que templa, refina y madura (5,3-5)

---

[190] Especialmente aquí se ve el peligro de entender el indicativo de 6,1-4, 7,1-6 y 8,1-11 aislado de lo que sigue en cada caso.

[191] Pablo recoge el tema de Gál 5,16-26, desarrollado allí en otros términos; véase *supra,* § 31.7d.

[192] La aguda observación de Bultmann de que "el lado oculto del 'gloriarse'... es el temor que tiene el hombre que se gloría, un temor que surge... del celo por las obras de la Ley" (*Theology* I, 243) pone de relieve que es realmente el miedo la causa de mucho fundamentalismo. Aquí, el contraste entre un espíritu de esclavos y un espíritu de hijos es probablemente un eco deliberado del lenguaje del Éxodo (Keesmaat, *Paul and His Story,* cap. 2).

[193] Es muy probable que el lenguaje, la práctica y la experiencia reflejen los de Jesús; véase *Jesús recordado,* 802-809.

[194] Véase *supra,* § 32.2c y n. 432.

como preparación para el restablecimiento de la gloria del hombre/Adán como la imagen y gloria de Dios (8,18) es un sufrimiento compartido con la creación en su conjunto. La medida en que el orden creado presenta ahora disfuncionalidad y trastorno es un reflejo de la privación humana de la gloria de Dios (3,23); si la creación participó de los resultados de la desobediencia humana[195], ahora comparte la "futilidad" (8,20: *mataiotēs*) de los hombres, que es consecuencia de haber vuelto ellos la espalda a Dios (1,21: *mataioomai*)[196]. Pero el Evangelio es un mensaje de esperanza, tanto a escala cósmica como a nivel personal, porque la creación está a la espera de ser liberada de la corrupción, lo que ocurrirá mediante "la revelación de los hijos de Dios" (8,19-21). Pero antes del cumplimiento de la promesa compartida hay un sufrimiento también en común, como los dolores de parto que preceden a la alegría del nacimiento (8,22). Esta paradoja de conocer el poder vivificador del Espíritu pero tener que expresarse todavía por medio del "cuerpo de muerte" (7,24; 8,10), con todas las frustraciones y fallos conexos demasiado conocidos por Pablo, es en realidad una señal de la acción del Espíritu hacia la etapa final de la salvación, la segunda fase de la adopción[197], es decir, "la redención del cuerpo" (8,23). Aquí, como en 2 Cor 4,7–5,5, Pablo transforma decididamente el "problema del sufrimiento" en promesa de liberación plena.

Con este pensamiento, Pablo se introduce en el capítulo final de su segunda narración de la historia del Evangelio a escala cósmica. La idea del continuo padecer y "gemir" es ulteriormente suavizada por una triple seguridad:

- Que la imagen recién esbozada corresponde a la naturaleza de la esperanza cristiana, no puesta en el presente estado de cosas, "lo que se ve", sino en Dios y en el cumplimiento del plan divino, así como en la propia capacidad de aguardarlo con paciencia (8,25).

[195] Hay aquí una marcada alusión a Gn 3,17-19. Véase H. A. Hahne, *The Corruption and Redemption of Creation: Nature in Romans 8.19-22 and the Jewish Apocalyptic Literature* (LNTS 336; Londres: Clark, 2006).

[196] Estos son los únicos pasajes en los que Pablo emplea esos términos; cf. 1 Cor 3,20; 15,17 (*mataios*). El texto considerado en este punto proporciona para la preocupación ecológica cristiana una visión diferente de la que subraya el dominio de los seres humanos sobre lo no humano o su derecho a administrarlo.

[197] No debe de ser una simple casualidad que Pablo emplee la metáfora de la "adopción" (*huiothesia*) dos veces en el mismo párrafo: "el Espíritu de adopción", que inicia el proceso de recuperación de la persona (8,15), y la adopción final, es decir, "la redención del cuerpo" (8,23), donde claramente entran en juego los conceptos desarrollados en 1 Cor 15,42-57 y Rom 8,11.

- Que "el Espíritu nos ayuda en nuestra debilidad", haciendo por nosotros lo que no podemos hacer nosotros mismos, ayudándonos a mantener la comunión con Dios, en nuestro honrado reconocimiento de la propia incapacidad para encontrar las palabras adecuadas con que orar y las cosas convenientes que pedir (8,26-27).
- Y que Dios se ocupa de llevar adelante su designio de restablecer el orden por él creado a su imagen, tan claramente encarnado en su Hijo, y que lo hace precisamente en y a través de todo lo que acontece (8,28-30).

La culminación segura de todo ello es la aparición final de Dios el día del juicio, cuando lo que contará primero y definitivamente será el amor de Dios por su creación humana como se expresó en la muerte de su Hijo[198]. La imagen del eficaz sacrificio se funde con la del eficaz intercesor a la derecha de Dios, que aboga por nosotros y asegura nuestra absolución final (8,31-34). La agrupación de imágenes se hace aquí confusa: "Cristo está en vosotros" (8,10) ha dado paso al Hijo que es el primogénito de una gran familia (8,29), y ahora vuelve a la imagen de un juicio con absolución (justificación). No está muy claro cómo mezcló Pablo la imagen de la unión con Cristo, en la muerte y resurrección, con la imagen familiar de la filiación compartida, con la imagen sacrificial del hijo (Isaac) ofrecido por el padre (Abrahán), con la ofrenda por el pecado (8,3), con el veredicto primero y final de absolución. Tenemos así que la multiplicidad de imágenes y el hecho de que estas no puedan ser fácilmente integradas o complementadas unas con otras ha originado una incesante controversia entre los especialistas cristianos, ya que un comentarista pone de relieve una imagen, excluyendo virtualmente el resto de ellas, mientras que otro subordina el resto a una imagen determinada, y así sucesivamente, en un debate teológico interminable. Es importante, pues, señalar que Pablo no pretendió integrar estas imágenes y que se limitó a colocarlas unas al lado de otras, seguramente en un intento de indicar los múltiples aspectos de la promesa evangélica y en la esperanza de que a la diversidad de imágenes correspondiera una resonancia más poderosa entre públicos diferentes, al ser su carta escuchada, estudiada y meditada[199].

---

[198] Es probable que en Rom 8,32 haya un eco de Gn 22,16 y de la reflexión primitiva del sacrificio de Isaac (la Aqedá), que podría haber sido ya frecuente en el pensamiento judío (*Theology of Paul,* 224-225; Lohse, *Römer,* 225 y n. 5), aunque esta percepción podría ser exagerada, como advierten algunos autores (Fitzmyer, *Romans,* 531-532; Moo, *Romans,* 540 n. 18; Jewett, *Romans,* 537-538).

[199] Véase *Theology of Paul,* 328-333; también *New Perspective on Paul* (2005) 85-86, 88, (2008) 94-95, 97.

El pensamiento final se encuentra en otro pasaje de estilo elevado, donde Pablo manifiesta su plena seguridad de que todo el sufrimiento soportado por los creyentes –y del que él tiene sobrada experiencia– nunca alcanzará la dimensión del amor de Dios (8,35-37). Si la primera narración culminó con la confianza cierta en la salvación final del creyente tras sus tribulaciones (5,1-11), la segunda narración mantiene su perspectiva cósmica: nada en toda la creación, ni la muerte (el último enemigo [1 Cor 15,26]), ni la vida(!), ni nada que pueda poner en peligro la individualidad y experiencia humana, tiene la capacidad de "separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús, Señor nuestro" (8,38-39).

e. La situación de Israel (Rom 9–11)

En este punto podemos imaginarnos a Pablo interrumpiendo su dictado y despidiendo a Tercio hasta el día siguiente. El esfuerzo mental, por no hablar de la necesaria concentración teológica en la segunda narración de la historia evangélica (5,12–8,38) y de la exaltación espiritual expresada en los párrafos finales, seguramente habían dejado agotado a Pablo. Podemos imaginar que lo que le importaba en aquel momento era hacer una buena pausa; tener tiempo para reflexionar sobre el desarrollo de lo que se estaba convirtiendo en un tratado, tiempo para considerar si el hilo y los argumentos de su exposición eran todavía claros. Por eso es significativo que, al reanudar el dictado, Pablo aborde abruptamente la cuestión de Israel, pero no la cuestión de cuál era la relación entre Israel y la Iglesia, como si "la Iglesia" ya figurase en la mente de Pablo como equivalente a "Israel", y mucho menos como lo que sustituía a Israel[200]. Ya señalamos que el término "iglesia" (singular) aparece en la carta solo una vez en referencia a Roma, y solo en referencia a una de las asambleas domésticas romanas (16,5). De hecho, también observamos con anterioridad que *ekklēsia* se entendía al principio en su sentido de "asamblea", sin una marcada distinción de su cuasi sinónimo "sinagoga" (§ 30.1, 3-4). Y, lo que viene más al caso, el tema de los caps. 9–11 es exclusivamente "Israel"; y si bien algunos creyentes gentiles hacen pleno acto de presencia, es bajo la imagen de ramas injertadas en el olivo de Israel (11,17-24). Habiendo narrado la historia del Evangelio primero en términos de "judío" y "gentil" y luego desde una perspectiva cósmica, Pablo procede a narrarla viendo el Evangelio como la historia de Israel.

---

[200] Es necesario insistir constantemente en que el asunto de los caps. 9–11 no es "la Iglesia e Israel", como se suele suponer. El tema es simplemente "Israel" (*Theology of Paul*, 505 y, más detalladamente, 504-509).

¿Por qué este centrarse en Israel de manera casi exclusiva? La respuesta más obvia es que Pablo predicaba un evangelio cien por cien judío. Giraba en torno al Mesías de Israel, hijo de David (1,3). Y su categoría principal de la justicia salvífica de Dios procedía enteramente de la visión de los israelitas sobre el compromiso de Dios de ser su Dios y de ser ellos su pueblo (1,16-17). La exposición de Pablo había estado dirigida a acabar con la presunción del "judío" (2,1-29), provocando esta pregunta: "¿Cuál es, pues, la ventaja del judío?" (3,1). Pablo había subrayado repetidamente que la justicia salvífica de Dios era para *todos* los que creían: el judío primero, pero también el gentil. Había argüido para su propia satisfacción que Abrahán el creyente, en vez de Abrahán el fiel, era el modelo que emular (capítulo 4). Había presentado una visión diferente de la Ley como la clave para entender su función continua (como la medida del pecado) y su incapacidad para ofrecer una respuesta al poder del pecado; es decir, una visión diferente de la idea de que tener la Ley y vivir una vida adecuada (y distintivamente judía) a lo requerido por la Ley (las "obras de la Ley") era lo que Dios demandaba sobre todo lo demás (5,12-8,4). Y, algo no menos significativo, en la sección final de la exposición precedente había utilizado a voluntad categorías empleadas en la Escritura en relación con el pueblo de Israel –"santos", "los que aman a Dios", "los llamados", "primogénito" (8,27-30)[201]– y las había aplicado en su evangelio a todos los que creen. Pablo esperaba que aquellos a quienes se dirigía entendieran que los bienes de los que eran herederos eran los bienes de Israel.

i) *9,1-29.* Naturalmente, este punto de vista volvía a suscitar la pregunta de 3,1: "¿Cuál es, pues, la ventaja del judío?". Que esta era realmente la línea de pensamiento de Pablo se ve por el modo en que él abre la siguiente sección: reafirmando que los bienes de Israel *seguían* siendo de Israel (9,4-5)[202]. Las mismas cosas que él había reivindicado para los creyentes gentiles –particularmente la "adopción", la "gloria", las "promesas"[203] y el Mesías[204]– son (todavía) los privilegios de *Israel.* Y precisamen-

---

[201] Para documentación sobre el empleo de estos términos como referentes al pueblo de Israel en la literatura judía, véase mi *Romans,* 19-20, 481, 485.

[202] El tiempo presente de 9,4 ("quienes son israelitas") engarza con la enumeración que subsigue: "de quienes es la adopción, y la gloria, y las alianzas, y la Ley, y el culto, y las promesas; de quienes son los patriarcas, y de quienes desciende el Cristo" (9,4-5).

[203] Adopción: Rom 8,15; gloria: 5,2; 8,18.21; promesas: 4,13-20; para los restantes componentes de la lista, véase mi *Romans,* 527-528.

[204] Rom 9,5 es el ejemplo más claro de que *Christos* conserva en Pablo su sentido titular de "el Mesías" (*Theology of Paul,* 198). Sobre la cuestión de si Pablo se refiere aquí a Cristo como Dios, véase *ibid.,* 255-257; Lohse, *Römer,* 269-270; H.

te por tratarse de los bienes de Israel es por lo que surge el problema que va a ser abordado en los caps. 9–11. Si son suyos, ¿por qué Israel no ha hecho caso del Espíritu de adopción, de la nueva alianza prometida, del Mesías Jesús, a los cuales se refiere el Evangelio?[205] Y si, en cambio, son reclamados por los creyentes gentiles, ¿han dejado de pertenecer a Israel? La inmediata respuesta de Pablo, como ya quedó dicho –y como conviene repetir– es que los bienes siguen siendo de Israel. La situación es referida a modo de tercera historia: ya no se trata de la tendencia de los hombres (también de los judíos) al pecado, ni de la esclavitud humana bajo el poder del pecado y de la muerte, sino del fallo inexplicable (para Pablo) de Israel al no reconocer a su Mesías ni responder positivamente al Evangelio de ese Cristo.

De ahí que la pregunta sea planteada de nuevo y aún más incisivamente[206]. Si este es el caso –que los bienes son aún de Israel y que no ha fallado la Palabra de Dios (9,6)–, ¿qué significa ser "Israel"? La pregunta introduce un argumento enrevesado. Lo hubiese utilizado Pablo antes o lo hubiese elaborado para esta carta, lo cierto es que tuvo que exigirle pensarlo detenidamente y exponerlo con gran cuidado al dictarlo[207]. Es enrevesado porque Pablo quería mantener unidas dos afirmaciones que a otros

---

C. Kammler, "Die Prädikation Jesu Christi als 'Gott' in die paulinische Christologie. Erwägungen zu Exegese von Röm 9,5b": *ZNW* 94 (2003) 164-180; Jewett, *Romans*, 567-569.

[205] La angustia que causaba a Pablo el rechazo por Israel del Evangelio se percibe en los versículos iniciales (9,1-2) y particularmente en el eco del deseo de Moisés de ser destruido (9,3: *anathema*), a menos que el pecado de Israel (la adoración del becerro de oro) fuera perdonado (Éx 32,32). Probablemente, debía de ser obvio para los romanos destinatarios de la carta que Pablo tenía aquí en mente el rechazo de Israel (y más en vista de la acusación del cap. 2, la cual deviene en 3,3 una clara imputación de infidelidad), pero en los caps. 9–11 Pablo opta por desarrollar este punto con más lentitud (10,21), al igual que lentamente había revelado a su interlocutor en el cap. 2 como el llamado "judío".

[206] Cada narración de la historia evangélica suscita de inmediato sendas preguntas: "¿cuál es, pues, la ventaja del judío?" (3,1); "¿es la Ley pecado?" (7,7); ahora, "¿ha fallado la Palabra de Dios?" y, de hecho, "¿quién/qué es Israel?" (9,6). Que sean precisamente estas las preguntas planteadas confirma la centralidad de lo judío a lo largo de la carta.

[207] Hay una perfección en los caps. 9–11 que lleva a pensar que Pablo pudo haber formulado y utilizado esta línea de argumentación en alguna etapa anterior. Pero, aunque así fuera, ello no significa que estos capítulos constituyan una torpe inserción en la carta. Por el contrario, sugiere que Pablo había reflexionado durante algún tiempo sobre las cuestiones aquí consideradas y que dio a esta exposición su forma final como tercera narración de su evangelio y en muchos aspectos como culminación de Romanos. Véase, por ejemplo, Fitzmyer, *Romans*, 540-541; Moo, *Romans*, 547-554; Wright, "Romans", 620-626.

debían de parecerles incompatibles: que los bienes del *Evangelio* (para todos) son los bienes de Israel, y que, sin embargo, seguían siendo *de Israel*. Y es enrevesado porque Pablo empieza por redefinir "Israel", en parte para poder incluir a los gentiles en esa definición (9,24), pero por otro lado no podía prescindir de las promesas hechas a Israel en su *identidad étnica*, y el argumento termina reafirmando precisamente esto (11,26): la Palabra de Dios *no* ha fallado.

Al principio, la exposición de quién o qué es "Israel" parece sencilla. Pablo explica que la promesa hecha a Abrahán vino de él no solo a través de descendientes físicos (Isaac y no Ismael), y no por algo bueno o malo que hubieran hecho (Jacob y no Esaú, todavía en el seno de su madre)[208]. Por eso no se puede definir "Israel" partiendo de la identidad étnica, ni del cumplimiento de la Ley (9,6-12). La definición adecuada es más bien en función de la llamada divina[209]. Por eso, siendo "Israel" los "llamados" por Dios, no entran en esa denominación todos los descendientes de Abrahán, sino que "en Isaac será llamada (*klēthēsetai*) tu descendencia" (9,7). Dios se sirve para su plan de la elección, "que no depende de las obras, sino del que llama" (*kalountos*) (9,12)[210].

Pablo no oculta la aparente arbitrariedad de esa elección hecha por Dios; es consecuencia de la afirmación deductiva de que los seres humanos no pueden hacer nada para alcanzar su salvación y dependen completamente de la promesa y la gracia divinas[211]. Por eso afronta enseguida la dureza de su propia declaración: existe, sí, un lado oscuro, el de los no llamados –los Esaús y los faraones de este mundo (9,13.17), el equivalente en la sombra al Israel de Jacob y Moisés. Su argumento teológico tiene tres elementos.

---

[208] Las referencias son a Gn 21,12 y 18,10.14, las primeras de una serie de citas de las Escrituras judías, que constituyen un aspecto destacado de estos capítulos.

[209] Aquí, no debe pasarnos inadvertido el juego de palabras de *klētoi* ("llamados" [8.28]) y *kaleō* ("llamar" [8,30; 9,7.12.24-25]) y posiblemente también *ekklēsia* ("iglesia"). Davies habla adecuadamente de "un monoteísmo de gracia que puede dar cabida a judíos y cristianos y mantenerlos unidos, pese a las diferencias que ahora los separan" ("Paul", 727).

[210] En 9,11-12, "hacer bien o mal" no equivale simplemente a "obras (de la Ley)"; Pablo nunca podría haber pensado que "hacer mal" fuera una demanda de la Ley. La llamada/elección soberana de Dios "*no* depende de ninguna acción humana buena o mala, *ni* de demostración de fidelidad a la alianza" (*New Perspective on Paul* [2005] 46, [2008] 50).

[211] "La idea de la 'elección' –es decir, de haber sido elegidos y predestinados por Dios a la salvación– es una expresión inmediata y pura de la real experiencia religiosa de la gracia" (R. Otto, *The Idea of the Holy* [Londres: Oxford University, 1923], 91).

- Nada disminuye la soberanía del Dios Creador, que tiene el poder del alfarero para determinar lo que hace y con qué finalidad (9,19-21)[212]. Presumiblemente, Pablo y aquellos a los que iba dirigida su carta pensaban en personas que parecían destinadas (también por su carácter) a diferentes categorías y funciones dentro de la sociedad, y en pueblos aparentemente destinados a desempeñar un papel trágico en la historia humana. Nada se gana pretendiendo ignorar o negando lo que solo se puede experimentar como un destino ciego o malévolo o como una aparente arbitrariedad de Dios en la evolución de la historia y la herencia de la humanidad.

- Lo que mejor caracteriza la actitud de Dios respecto a la humanidad es la *misericordia:* "'Tendré misericordia de quien yo tenga misericordia' [Éx 33,19]; por tanto, no se trata de quién quiere ni de quién corre, sino de con quién se muestra Dios misericordioso" (Rom 9,15-16). Este es el elemento central de la fe de Pablo en Dios, al que él se aferra hasta el final (11,30-32).

- La interrelación entre la soberanía de Dios (aparentemente arbitraria) y la seguridad de su misericordia permite el giro en la historia de Israel con el que Pablo resolverá la paradoja de los dos lados del plan de Dios: que Israel esté experimentando ahora el lado oscuro de ese plan, "vasos de ira dispuestos para la destrucción" (9,22-23), a fin de que "los vasos de misericordia" sean vistos como determinados por la llamada de Dios, "no solo a los judíos, sino también a los gentiles" (9,24)[213]. Dicho de otro modo modo: así como hubo tensión entre "yo" y "la Ley" en 7,14-20, y entre carne y Espíritu en el capítulo 8, ahora la tensión es entre el Israel étnico y el Israel de la llamada de Dios[214].

Refuerza esta idea una serie de citas de Oseas e Isaías. Las referencias al primero ponen de relieve que Israel es por naturaleza un pueblo "llamado": el "no pueblo", llamado "mi pueblo"; el "no amado, amado"; los "no-mi-pueblo, llamados hijos del Dios vivo" (9,25-26). Las referencias a

---

[212] La cita de Is 29,16 en 9,20 es clara, como también la alusión en 9,21 a la imagen del Dios Creador como el alfarero que moldea su arcilla, popular en el pensamiento judío (véase, por ejemplo, Sal 2,9; Is 41,25; 45,9; Jr 18,1-6; Eclo 33,13; 1QS 11,22).

[213] Aunque la historia considerada en términos de "judío y gentil" (caps. 1–5) ha sido reemplazada por la historia de Israel ("judío/gentil [griego]", caps. 1–5 [cinco veces] y caps. 9–11 [una vez]; "Israel", caps. 1–8 [ninguna vez] y caps. 9–11 [once veces]), la vuelta a los términos de la primera narración es un recordatorio de que se trata de la misma historia contada de diferentes maneras.

[214] Este modo de leer los caps. 9–11 lo desarrollo en *Theology of Paul*, § 19.

Isaías recuerdan que la esperanza de Israel en el pasado se centraban en un resto (9,27-29)[215].

ii) *9,30-10,21.* ¿Dónde deja esto la cuestión de Israel? Lo inquietante, desde la perspectiva de Pablo, era que Israel, pese a seguir la Ley (como criterio) de justicia, no había llegado a ella, no había alcanzado esa justicia. ¿Por qué? Israel había supuesto que era simple o principalmente una cuestión de hacer lo que la Ley establecía ("como si fuera una cuestión de obras"); esta actitud, criticada al hablar de "gloriarse" en 2,17-24 y 3,27-31 (y antes en Gál 2,14-16), se contempla al menos en parte (9,31-32)[216]. Mientras, los gentiles, pese a no buscar la justicia con arreglo a los criterios de la Ley, han alcanzado aquello que Israel perseguía. ¿Por qué? Porque se han dado cuenta de que la fe es lo importante: la fe, a diferencia de las obras e independientemente de ellas (9,30.32). La disparidad fundamental es puesta de manifiesto por las respectivas actitudes ante el Mesías de Dios, Jesús: para los que obedecen la Ley como lo único que importa, Jesús ha mostrado ser "piedra de tropiezo y roca de escándalo" (como Dios pretendía); pero, para los creyentes, es la verdadera base de la confianza. Is 28,16 proporciona una clara expresión de esta doble previsión de Dios (9,33)[217].

Aunque se nuestra algo oscuro al hablar de que Israel, "buscando una Ley de justicia", lo hizo tan ineficazmente "como si [la justicia] fuera fruto de las obras" (9,31-32), Pablo repite en otros términos el análisis de la situación de Israel. Alaba a los judíos en cuanto a su "celo por Dios" (10,2), como lo ha hecho antes por su búsqueda de la Ley de justicia (9,31). Pero él mismo se había mostrado lleno de "celo" por Dios y sabía que había actuado desde una concepción errónea de la justicia de Dios[218]. También al igual que antes él, Israel había estado muy interesado en establecer su propia justicia, como algo que era peculiarmente de Israel (*tēn idian dikaiosynēn*) y no disponible fuera de sus límites[219]. En consecuencia, al ser la justicia salvífica extendida a los gentiles, los judíos la habían

[215] Rom 9,25-26: Os 2,1.23; 9,27-29; Is 1,9; 10,22-23.

[216] Véase *supra,* § 27.4-5 y § 33.3b(ii) y c(i).

[217] Is 28,16 en 9,33: "He aquí que pongo en Sión piedra de tropiezo y roca de escándalo, pero el que crea en él no será confundido".

[218] Véase *supra,* § 25.2c; cf. V. M. Smiles, "The Concept of 'Zeal' in Second-Temple Judaism and Paul's Critique of It in Romans 10:2": *CBQ* 64 (2002) 282-299.

[219] Esta es probablemente la connotación de *idios,* aunque la cuestión es discutida; véase mi *New Perspective on Paul,* 10-11 y n. 40, donde observo que el vínculo entre "celo" y "*establecer* (griego, *stesai*; hebreo, *hēquim*) su propia (*idian*) justicia" ha pasado generalmente inadvertido (cf. mi *Romans,* 588, con referencia particularmente a Eclo 44,20; 45,23; 1 Mac 2,27); véase también Jewett, *Romans,* 617-618.

desautorizado de hecho. No reconocían que la venida del Mesías había puesto "fin (*telos*)[220] a la Ley como el medio para la justicia" (10,4), una justicia que ellos concebían como disponible solo para el Israel étnico y los que se adhirieran a ese Israel. Mientras que "la justicia de Dios" (otra vez el tema esencial de la carta) es "para todos los que creen" (de nuevo la afirmación central del Evangelio) (10,4).

Para ser más convincente, Pablo prueba a establecer un contraste entre dos conocidos textos, relativos a la función de la Ley y a su mantenimiento. Uno es Lv 18,5, que él había citado brevemente en Gál 3,12: "El que haga estas cosas vivirá por ellas". Pablo resume así la función de la Ley para Israel: dictar el modo en que el pueblo debía vivir y, según la promesa, ofrecer más (larga) vida a los que ajustasen su existir a esas normas (10,5)[221]. El otro texto es Dt 30,12-14. Es obvio que originariamente tenía como finalidad animar a cumplir la Ley: los mandamientos no eran superiores a las fuerzas del hombre ni se hallaban fuera de su alcance; no estaban en el cielo ni al otro lado del mar, de modo que resultase difícil llegar a conocerlos y cumplirlos: "No, la palabra se halla muy cerca de ti; está en tu boca y en tu corazón, *para que la pongas en práctica*" (30,14). Sabemos que la idea de que para conocer la voluntad de Dios no es necesario buscarla en el cielo ni allende los mares provocó una reflexión sobre el pasaje, interpretado en relación con la Sabiduría divina (Bar 3,29-30) y con "el bien" (Filón, *Post.*, 84-85)[222]. Esas imágenes, en otras palabras, invitaban a

[220] *Telos* puede denotar también "meta"; ambos significados caben aquí, como se percibe por la división de opiniones casi al cincuenta por ciento entre los especialistas, pero el eco del argumento de Gál 3,19-29 (22-25) sugiere que Pablo tenía en mente más que nada el fin de una era (*Theology of Paul*, 368-369; cf. las discusiones de R. Badenas, *Christ the End of the Law: Romans 10:4 en Pauline Perspective* [JSNTS 10; Sheffield: JSOT, 1985]; Fitzmyer, *Romans*, 584-585; Moo, *Romans*, 636-642; Haacker, *Römer*, 206-209; Lohse, *Römer*, 291-293; Jewett, *Romans*, 619-620); Esler, no obstante, subraya en exceso esta idea en su lectura de 10,4-13 (*Conflict and Identity*, 285-287).

[221] Este era el sentido original de Lv 18,5, como indica su más temprano desarrollo en Ez 20,5-26 y como confirman las exhortaciones paralelas en otros textos de la literatura judía (por ejemplo, Dt 4,1; 5,32-33; 30,15-20; Neh 9,29; Prov 3,1-2; Bar 4,1; *Arist.*, 127; Filón, *Cong.*, 86-87; *4 Esd.*, 7,21). El elemento de la promesa era ya interpretado como una promesa de vida más allá de la muerte o de vida eterna (CD 3,20; Mc 10,17), pero no está claro que Pablo lo entendiese aquí de ese modo. Véase mi *New Perspective on Paul* (2005) 65-67, (2008) 73-76; cf. Moo, *Romans*, 647-650; "la palabra *zēsetai* no tiene para el apóstol un sentido escatológico, sino que caracteriza la esencia de la justicia basada en la Ley" (Löhse, *Römer*, 294).

[222] Bar 3,29-30: "¿Quién subió al cielo y la tomó, y la trajo desde las nubes? ¿Quién fue al otro lado del mar y la encontró, y la traerá a precio de oro puro?" (hacia el final de un himno a la Sabiduría divina, luego identificada con "el libro de los mandamientos de Dios" [4,1]). Filón, *Post.*, 84-85: "Lo que él describe como 'cercano' e

pensar que la Ley era en realidad la expresión de algo aún superior y más universal: la Sabiduría divina[223], "el bien", que era la meta de la filosofía religiosa[224]. De esa línea de reflexión se sirve Pablo. Para él, esta realidad más trascendente de la que habla el Deuteronomio no es otra que la palabra de la fe. Palabra que se centra no en la Torá, sino en Cristo y en el Evangelio, "la palabra de la fe" predicada por Pablo y otros misioneros (10,6-8)[225].

La exposición no es tan rebuscada como se nos puede antojar a primera vista y como debió de parecer a los creyentes romanos cuando la leyeron u oyeron por primera vez. Pablo podía esperar que en una consideración más a fondo, tras un estudio detenido de la enseñanza encerrada en la carta, reconocieran dos pistas anteriores para un entendimiento más completo de su exposición de Dt 30,12-14. Una era lo que él acababa de decir sobre Cristo como el *telos* de la Ley (10,4); Cristo había reemplazado de hecho la Ley en el plan salvífico de Dios[226]. La otra era la muy anterior descripción de la Ley como la "Ley de la fe" (3,27), junto con la insistencia de Pablo en que la fe establece en realidad la Ley (3,31). Esta era presumiblemente la razón por la que Pablo podía desentenderse de la frase final de Dt 30,14 ("para que la pongas en práctica") con buena conciencia. Porque, en su opinión, la Ley solo podía ser observada por medio de la fe; lo que Dios requería en cuanto a la Ley podían cumplirlo solamente los que vivían "desde la fe", desde esa confianza básica en Dios y dependencia de él o, dicho de otro modo, quienes se conducían "según el Espíritu" (8,4). Por eso Dt 30,12-14 podía ser leído justificadamente como una llamada a la fe, que es el único medio de hacer o cumplir lo que Dios espera de sus criaturas humanas. Y, como antes, esa fe la centra el Evangelio en Cristo. En consecuencia, las frases del Deuteronomio "en tu boca" y "en tu corazón" pueden ser referidas la primera a la confesión bautismal de que "Jesús es Señor", pedida por el Evangelio, y la segunda a la fe

'inmediato' y es el bien. Pues no es necesario que él [Moisés] diga 'volad al cielo' ni 'id al otro lado del mar' en busca del bien, ya que es 'cercano', 'inmediato' a cada uno... 'Porque –dice– está en tu boca, en tu corazón y en tus manos'" (Filón, basándose en la versión de los LXX). Véase con más detalle la cuestión en mi *Romans*, 602-605.

[223] Lo que decía Baruc, como Ben Sirá (Eclo 24,23), era precisamente que la Sabiduría divina, que participaba del carácter de Dios manifestado en la creación, y que estaba en principio fuera del alcance humano, se hacía en realidad accesible en la Torá (Bar 3,37–4,1).

[224] W. Grundmann, *agathos*, *TDNT* I, 11-12.

[225] Cf. J. P. Heil, "Christ, the Termination of the Law (Romans 9:30-10:8)": *CBQ* 63 (2001) 484-498.

[226] Véase al respecto, en escritos recientes, particularmente Donaldson, *Paul and the Gentiles*.

–exhortación también evangélica– en que "Dios lo resucitó de entre los muertos" (10,9-10). Esto conecta con el pasaje Is 28,16, ya citado (9,33): "Todo [nuevamente *todo*, y esta vez dentro de la cita[227]] el que crea en él no será confundido" (10,11). Y para dar más fuerza a la idea, Pablo insiste en que se trata de "todos", del griego y del judío; el Señor que ellos confiesan es "Señor de *todos*, espléndido para todos los que lo invocan, pues '*todo* el que invoque el nombre del Señor se salvará' [Jl 2,32]" (10,12-13)[228].

El pensamiento de que el Evangelio es la revelación final/más efectiva de la Sabiduría divina induce a Pablo a realizar una declaración de la tragedia que está viviendo Israel. Porque el medio de inculcar la fe es la predicación del Evangelio (10,17), y para predicarlo hacen falta predicadores encargados de ello por Dios y su Cristo, como ya anunciaba Isaías (Is 52,7) al hablar de los que "predican la Buena Noticia" (Rom 10,14-15)[229]. Y de esos ha habido: Pablo era uno entre muchos. El problema estaba en que Israel no había creído el mensaje, como también había anunciado Isaías en un versículo próximo al anterior (Is 53,1) (10,16). El Evangelio había llegado a Israel, así como a los confines de la tierra, pero Israel no había respondido.

La pista siguiente proviene de Dt 32,21: en el misterio de sus designios con respecto a su pueblo, Dios hacía que una no nación provocase los celos de Israel (10,19)[230]. En consecuencia, mientras que –de nuevo en palabras de Isaías (65,1)– Dios había sido encontrado (a través del Evange-

[227] El primero en señalarlo fue E. E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), 140; véase Jewett, *Romans*, 631-632.

[228] La clara referencia a Cristo de una profecía que contempla a los supervivientes de Jerusalén invocando a Dios (Jl 2,32) es verdaderamente impresionante (véase también *supra*, § 23.4d). Hay una línea de pensamiento análoga detrás del uso de Dt 30,12-14: que la Torá es en un sentido importante la plasmación de la Sabiduría divina, ahora aún más completamente manifestada en Cristo y en "la palabra de la fe". Sobre la importancia de identificar a Cristo en relación con la Sabiduría, véase mi *Christology*, 168-196, y *Theology of Paul*, 266-281.

[229] La cita de Is 52,7 sugiere que la visión isaiana del predicador de buenas noticias subyacía al uso paulino de "evangelio", como subyacía también la predicación de Jesús (*Theology of Paul*, 167-169; *Jesús recordado*, 741), aunque acaso Pablo fuera consciente de las connotaciones políticas del término "evangelio" (véase *supra*, § 29.4d; Jewett, *Romans*, 639-640).

[230] Sobre el papel decisivo de Dt 32,21 a la hora de resolver el enigma, cf. R. H. Bell, *Provoked to Jealousy: The Origin and Purpose of the Jealousy Motif in Romans 9-11* (WUNT 2.63; Tubinga: Mohr Siebeck, 1994); Jewett, *Romans*, 644-647; también Esler, *Conflict and Identity*, 288-293; véase, por otro lado, M. Baker, "Paul and the Salvation of Israel: Paul's Ministry, the Motif of Jealousy, and Israel's Yes": *CBQ* 67 (2005) 469-484.

lio) por los gentiles que lo habían buscado, Israel se había mostrado contumaz; como dice Isaías en el mismo pasaje (65,2), Dios había tendido sus manos inútilmente "hacia un pueblo desobediente y obstinado" (10,20-21). El enigma del lado oscuro del plan de Dios y del Israel dividido estaba aún por resolver.

iii) *11,1-36.* Esta acusación ya clara contra Israel por su desobediencia, como la anterior contra los judíos por su infidelidad (3,3), lleva a Pablo a preguntarse si no ha variado el plan divino con respecto a Israel (étnico): "¿Es que ha rechazado Dios a su pueblo?" (11,1). Esto mismo se ha planteado ya en 9,6; ¿no ha avanzado Pablo en su argumentación? Claro que sí, porque los elementos que contribuirán a la respuesta han sido expuestos uno tras otro y ahora pasan a integrarse en la imagen general: la inferencia de que el lado oscuro del plan salvífico de Dios, paradójicamente, puede incluir a Israel (9,22-24); la tradición de que solo un resto de Israel permanecerá fiel (9,27-29), y la indicación del Deuteronomio de que Dios hará que Israel sienta celos de los que antes no eran su pueblo (10,19). Así, la posibilidad de que Dios haya repudiado a su pueblo puede rechazarla tranquilamente Pablo uniendo estos elementos.

- Hay israelitas que han respondido al Evangelio –el propio Pablo, para empezar (11,1)–, y están además los anunciados por Dios en su respuesta a Elías, aquellos que no han doblado la rodilla ante Baal (11,2-4, en cita de 1 Re 19,18)[231]. "Del mismo modo, en el tiempo presente existe un resto elegido por gracia", lo que demuestra una vez más –y también aquí la tercera narración coincide con la primera– que ser "Israel" (o ser judío) no es cuestión de obras como la circuncisión (2,25-29), sino de gracia solamente (11,5-6).

- Israel –Pablo confirma la idea de 9,22-23– está experimentando el lado oscuro de la llamada de Dios. "Los elegidos" no son sin más el Israel étnico. Que solo un resto haya respondido a la gracia de Dios implica que los demás (del Israel étnico) se han "endurecido". Pablo no duda en reafirmar el resultado de su anterior análisis; la dureza del faraón entraba en los designios de Dios (9,17-18)[232], porque el divino alfarero fabrica a propósito recipientes para "usos despreciables",

[231] ¿Acaso con la tácita inferencia de que los no creyentes judíos son equivalentes a los adoradores de Baal? Cf. A. Lindemann, "Paulus und Elia. Zur Argumentation in Röm 11.1-12", en Lehnert / Rüsen-Weinhold (eds.), *Logos – Logik – Lyrik,* 202-218.

[232] No es necesario resolver la cuestión de si el faraón fue endurecido o se endureció a sí mismo (véase mi *Romans,* 554-555); aquí es claro que el endurecimiento responde a la acción de Dios: en el texto griego, "los demás fueron endurecidos" (*epōrōthēsan,* pasiva divina).

"vasos de ira" (9,21-22). Y aplica aquí ese mismo análisis: hubo unos "elegidos", los demás *se endurecieron* (11,7), lo cual es confirmado por las mismas Escrituras de Israel (11,8-10)[233].

- Pero el modo de ver esto –como una fase en las relaciones de Dios con Israel y en el desarrollo de su plan salvífico– es desde la perspectiva del éxito de la misión entre los gentiles. Así como el aspecto favorable del endurecimiento del faraón fue la liberación de Israel de la esclavitud, el lado positivo del fallo de Israel ha sido la "salvación para los gentiles". El hilo del designio divino se ve en la cadena: fallo de Israel → salvación de los gentiles → provocación de los celos de Israel → triunfo pleno y completo del plan salvífico de Dios para Israel ("cuánto más" [11,11-12]).

Esto último, aclara Pablo, es lo que inspira su misión. Aunque apóstol de los gentiles, nunca ha tenido el propósito de abandonar a su propio pueblo, sino que ve el éxito de su misión como un factor esencial en la conquista de su pueblo para la fe y para la experiencia de salvación, y en la esperanza de que un ulterior éxito anuncie la resurrección final, "un retornar de muerte a vida" (11,13-15)[234].

La perspectiva, feliz para Pablo, de una próxima reintegración de Israel en el plan salvífico de Dios le lleva a reflexionar sobre el comienzo del proceso: cómo ese plan empezó a tener efecto duradero con las promesas a los patriarcas. Es ese apartamiento para el plan salvífico (santificación) lo que asegura que lo brotado de tal raíz comparte la misma santidad (11,16). Y lo que ha brotado de la raíz es Israel, concebido como un olivo cultivado (11,17-24)[235]. En ese árbol han sido injertados los creyentes gentiles, imaginados como renuevos de un olivo silvestre. Algunas ramas del olivo cultivado han sido desgajadas, pero esto no ha de ser ocasión de jactancia para las ramas recién injertadas, pues se sustentan solo de la riqueza de la raíz original (11,17-18) y, además, pueden ser desgajadas a su vez si fallan en su fe (11,19-21). Como en 2,6-11, la imparcialidad de Dios puede ser considerada como un hecho básico (11,22). Por tanto, los creyentes gentiles no deben cometer el mismo error que las ramas judías ori-

233 Rom 11,8: Dt 29,4; Rom 11,9-11: Sal 69,22-23. Como en 3,10-18, lo que era una maldición dirigida contra los enemigos de Israel se vuelve contra Israel mismo (cf. mi *Romans,* 649-650).

234 Respecto a la escatología de este pasaje y sus implicaciones para la idea de Pablo de sí mismo como apóstol, véase *supra,* § 29.3e(2).

235 En escritos judíos, Israel había sido parangonado a veces con un olivo (Jr 11,16: Os 14,6), que era el árbol de fruto más cultivado en la región mediterránea.

ginales: el error de "engreírse" (*katakauchaomai*)[236] de su privilegio de ser parte del olivo frente a los que no son parte de él (11,18). Si ellos han sido injertados contra su naturaleza[237], cuánto más fácilmente las ramas naturales serán reimplantadas en su propio olivo si no se obstinan en la incredulidad (11,23-24)[238]. Esta es la primera de una serie de advertencias (contra la presunción de los gentiles, como antes contra la de los judíos) que hará Pablo en la sección final de la carta[239]. Por eso podemos inferir justificadamente que, al dictar esta admonición, ya tenía en mente la situación de las comunidades romanas, que él va a abordar en el capítulo 14.

Y así llega a su culminación la narración de la historia. La respuesta a los enigmas e interrogantes planteados en 9,6 y 11,1 puede describirse como la revelación del "misterio" del plan salvífico de Dios[240]. "El endurecimiento que le ha sobrevenido a una parte de Israel durará hasta que se convierta el conjunto de los gentiles; entonces, todo Israel se salvará" (11,25-26). Aquí mantiene Pablo el doble sentido de "Israel" o, dicho de otro modo, se refiere a las dos partes del Israel dividido. No deja de aludir al Israel étnico: la mayoría incrédula de los judíos de nacimiento forman la parte endurecida (o representan el endurecimiento parcial) de Israel[241]. "Todo Israel" debía de incluir todo el Israel étnico "endurecido"[242], pero de algún modo estaban también presentes en ese concepto quienes constituían el Israel caracterizado por su respuesta positiva a la llamada de Dios: las ramas silvestres injertadas, así como las ramas originales reimplantadas (11,23-24). Los gentiles serían el "no pueblo" ahora llamado "mi

[236] *Katakauchaomai*, "engreírse, tratar con altanería, jactarse" (BDAG 517), es una forma más virulenta de un término central en la primitiva crítica de los judíos: *kauchaomai* (2,17.23), *kauchēma/kauchēsis* (3,27; 4,2).

[237] Véase P. F. Esler, "Ancient Oleiculture and Ethnic Differentiation: The Meaning of the Olive-Tree Image in Romans 11": *JSNT* 26 (2003), 103-124.

[238] La imagen, por supuesto, es forzada: las ramas cortadas se secan y mueren; no pueden ser injertadas. Pero Pablo, claro está, deposita aquí su esperanza en el Dios taumaturgo.

[239] Rom 12,3; 14,3.10; 15,1.

[240] El *mystērion*, "misterio" –entendido por Pablo como el plan final (escatológico) de Dios, oculto a lo largo de las generaciones pero ahora revelado en Cristo y a través de los apóstoles–, deviene un tema principal en subsiguientes escritos paulinos, particularmente en Col 1,26-27; 2,2; 4,3, y Ef 1,9; 3,3-4; 5,32; 6,19. Véase *supra*, § 29 n. 114; Jewett, *Romans*, 687-689.

[241] Respecto a la ambigüedad de la expresión *apo merous* ("en parte" o "parcial"), véase especialmente Moo, *Romans*, 717 n. 28; Jewett, *Romans*, 699-700.

[242] Sobre el debate relativo al alcance de "*todo* Israel", cf. en particular Moo, *Romans*, 7,20-23, que incluye su distinción entre "todo Israel" y "todos los israelitas" (722 n. 55), de la que Jewett necesita tomar nota (*Romans*, 702).

pueblo" (9,24-25). Por eso Pablo no duda en avalar la esperanza de Isaías (Is 59,20-21) de una alianza renovada con Israel (11,26-27), ni en reafirmar que es Israel el objeto de la elección y llamada de Dios (11,28-29)[243]. El tiempo de Israel en el lado oscuro del plan de Dios, como enemigo de Dios y desobediente a sus designios expresados en el Evangelio y a través de él, acabará en misericordia divina (11,28.30). La experiencia de Israel es, de hecho, el paradigma del plan salvífico de Dios para *todos:* amortiguar la desobediencia humana y limitar sus efectos "a fin de que haya misericordia para *todos*" (11,31-32)[244].

No podemos saber hasta dónde pensaba Pablo que llegaban las ramificaciones de esta extraordinaria culminación en su lucha con un problema que le había causado tanta angustia. Después de todo estaba revelando un "misterio", tratando de expresar lo inexpresable: el modo en que Dios llevaba a cabo su designio para Israel y para la humanidad en general. Y Pablo era demasiado consciente de que estaba tratando de explorar las insondables profundidades del plan divino. Señala esto en los versículos finales del capítulo con una doxología –de alabanza solo a Dios–, en la que resume lo que la profecía y la sabiduría habían percibido hacía mucho tiempo como el misterio de la mente y los designios de Dios[245], en los inusuales

---

[243] Llama mucho la atención la falta de toda alusión explícita a Jesús en este último capítulo; ni siquiera la perspectiva de que "el libertador" vendrá "de Sión" es distintiva ni específicamente cristiana. Es como si Pablo estuviese haciendo aquí lo que hizo en 10,6-13: así como allí pasó de la peculiaridad de la Torá a la aún más rica Sabiduría de Dios, aquí pasa del Evangelio al inconmensurable misterio de los designios del Dios misericordioso. Véase *Theology of Paul,* 527-28; Davies, "Paul", 726-728.

[244] No es tan evidente como podría parecer que la teología de Pablo encaja en la categoría de "universalista". "Todos", ya desde el principio de la carta, tiene que ver especialmente con la división judíos/gentiles, que él trata de superar con su misión dirigida a todos: "al judío primero, pero también al gentil". Es improbable que Pablo pensase en un *Sonderweg* para Israel –es decir, que Israel se "salvase" en virtud de su elección, por medio de la Ley y no del Evangelio–, aunque en favor de tal posibilidad ha argumentado Gager, *Reinventing Paul,* 59-61 (inspirándose particularmente en F. Mussner, L. Gaston y S. Stowers). Pero es claro que la idea de Pablo era que la llamada de Dios iba dirigida tanto a los judíos como a los gentiles (9,11-12.24) y que la invitación del Evangelio a la fe en Cristo era de alcance universal (10,6-18; 11,28-32); ¿por qué, si no, le habría causado tanta tristeza que Israel rechazase el Evangelio (9,1-3)? Véase R. Hvalvik, "A 'Sonderweg' for Israel: A Critical Examination of the Current Interpretation of Romans 11.25-27": *JSNT* 38 (1990), 87-107; T. L. Donaldson, "Jewish Christianity, Israel's Stumbling and the *Sonderweg* Reading of Paul": *JSNT* 29 (2006) 27-54; B. W. Longenecker, "On Israel's God and God's Israel: Assessing Supersessionism in Paul": *JTS* 58 (2007) 26-44. Más bibliografía en Lohse, *Römer,* 321-322, y Jewett, *Romans,* 702.

[245] Rom 11,34 es una cita directa de Is 40,13, y 11,35 una versión variante de LXX Job 41,3, cercana a la no muy clara versión hebrea.

términos de "insondables" (*anexereuēta*) e "inescrutables" (*anexichniastoi*), palabras que, evidentemente, también Pablo encontró idóneas para expresar su sensación de que estaba bordeando lo incognoscible e inefable (11,33-35). Su conclusión era que todas las cosas no solo venían del Dios Creador y a través de él, sino que además eran para él (11,36).

f. Cómo debía concretarse la Buena Noticia en las comunidades romanas (Rom 12,1–15,13)

Tras haber narrado la historia de la "justicia salvífica de Dios" desde el principio hasta el fin, desde la creación hasta la consumación, y habiéndolo hecho nada menos que tres veces, Pablo podía tomarse un respiro antes de abordar la cuestión de cómo el Evangelio debía influir en las vidas de aquellos a los que estaba escribiendo. En otras cartas se había visto apremiado por la urgencia de los mensajes que le llegaban –de Tesalónica, Galacia y Corinto–, teniendo que abordar las diversas cuestiones y crisis que se le presentaban a él y a los cristianos de aquellas iglesias. Ahora, en cambio, con la actividad relativamente pausada y el sosiego de Corinto, al cierre de su exitosa misión en el Egeo, había podido desarrollar con bastante detalle el contenido y carácter del Evangelio que había sido su mensaje principal como "apóstol de los gentiles". Pero no lo había hecho simplemente para su propia satisfacción, ni siquiera para una finalidad inmediata. Se trataba más bien de que los problemas surgidos una y otra vez en su misión y en sus intentos de mantener relaciones satisfactorias con las iglesias de Judea y Antioquía habían sido ocasionados por la dificultad de conciliar el Evangelio de un Mesías *judío* con la vocación de predicar a ese Mesías entre los *gentiles*. La composición de Romanos le había dado la oportunidad de resolver esos problemas tan cumplidamente como hemos visto. Pero después de haberlo hecho le quedaban por tratar otras cuestiones, específicas de Roma, algunas de las cuales eran expresión directa de las tensiones que él había puesto al descubierto particularmente en su tercera narración de la historia del Evangelio. A esas cuestiones dirige ahora su atención.

i) *12,1-8.* La exhortación inicial, una llamada (*parakalō*) cuidadosamente elaborada sobre la imagen del culto, da a entender la superioridad del Evangelio sobre la Ley (12,1-2). El sacrificio que ahora había que ofrecer era el del propio cuerpo, con la inferencia de que las relaciones sociales (corporales) con los demás debían ser objeto de tan delicada devoción como la antes mostrada al llevar los sacrificios al altar[246]. Cuando los

[246] *Theology of Paul*, 543-545, con particular referencia a E. Käsemann, "Worship

creyentes se nieguen a acomodarse al presente mundo y se dejen transformar por el Espíritu con la renovación de sus mentes (una exhortación como las de 8,12-14 para los efectos), la expectativa es que se les otorgará una percepción de la voluntad de Dios mejor que la obtenida por los judíos mediante la Torá[247].

Que Pablo hubiera redefinido Israel para dar cabida a los creyentes gentiles no debía causar que aquellos a los que se dirigía, mayoritariamente no judíos, se gloriasen a su vez como si tuviesen una importancia especial a ojos de Dios (12,3). Es cierto que su identidad como creyentes no les venía del Israel étnico, ni de su país de origen, ni de las "obras de la Ley" típicas de los "judíos". Pero, de todos modos, eran parte de un cuerpo formado por numerosas personas. Por diversas que estas fueran, constituían "un solo cuerpo en Cristo, siendo individualmente los unos miembros de otros" (12,4-5). Esta reelaboración de la conocida metáfora de la unidad ciudadana (la ciudad o el Estado presentado como un cuerpo)[248] debió de producir gran impacto en los creyentes romanos. Lo que los vinculaba entre sí no era el hecho de vivir en la capital imperial, ni la idiosincrasia romana, ni la lealtad a la persona del emperador, sino su unión con Cristo. Por esta diferencia esencial, y porque las "funciones" del cuerpo no eran étnicas, ni comerciales, ni vecinales, sino los carismas dados a cada uno (12,6), la exhortación era la misma que en otros pasajes con la imagen del cuerpo aplicada a un grupo: que los diferentes miembros debían desempeñar sus diferentes funciones por el bien del conjunto (12,6-8). Pablo no insiste en este último punto, como había tenido que hacer al escribir a la iglesia de Corinto (1 Cor 12,7: ¿vio, a su llegada allí, que el mensaje había sido recibido y puesto en práctica?); presumiblemente, no había tenido noticia alguna de competición y confusión carismática entre los creyentes romanos. Quizá por eso presentó simplemente la imagen de la comunidad-cuerpo redefinida partiendo de Cristo y de los carismas y dejó que la imagen tuviera su aplicación familiar en las asambleas romanas.

---

in Everyday Life: A Note on Romans 12", en *New Testament Questions of Today* (Londres: SCM, 1969), 188-195.

[247] Aun en el caso de que no se percibiese a la primera el contraste entre 2,18 y 12,2, Pablo esperaba que se captase cuando la carta fuera estudiada más cuidadosamente: la (falsa) confianza del "judío" en que "conoces la voluntad de Dios (*to thelēma tou theou*) y sabes las cosas que importan (*dokimazeis ta diapheronta*), siendo adoctrinado por la Ley" (2,18) es respondida por los creyentes romanos permitiendo "distinguir cuál es la voluntad de Dios" (*eis to dokimazein ti to thelēma tou theou*) con la renovación de sus mentes (12,2).

[248] Véase *supra*, § 30.3c.

ii) *12,9-13,14.* Con toda la importancia que tenía que los creyentes de Roma supieran cómo valorarse y conducirse entre ellos, más importante aún era que supieran cómo comportarse con los de fuera, especialmente porque formaban pequeños grupos residentes en la capital del formidable imperio que era Roma. A modo de cabecera, y formando un paréntesis con 13,8-10, está la llamada al amor: "Amad sin fingimiento" (12,9)[249]. Al desarrollo inicial de ese imperativo, recordando la necesidad de mostrar respeto mutuo, de estar "encendidos del Espíritu", de ser "constantes en la aflicción" y de mantener la práctica de la hospitalidad (12,10-13), sigue una mezcla de sabiduría tradicional judía sobre las relaciones humanas[250], incluidas algunas perlas de la sabiduría de Jesús[251]. Hacía mucho que los judíos de la diáspora conocían la necesidad de conducirse con circunspección, por vivir en tierra extraña y en circunstancias poco favorables, mostrando actitudes como compartir las alegrías y las penas ajenas (12,15); desenvolverse en armonía con los demás, no reflejando orgullo ni sobrestimando la propia sabiduría (12,16); vivir en paz con todos en la medida de lo posible (12,18); dejar la venganza a Dios (12,19) y ofrecer de comer o de beber al enemigo, si lo necesita (12,20)[252]. Y la enseñanza de Jesús sobre cómo responder a la persecución, a las maldiciones, a las acciones hostiles, debía ocupar un lugar prioritario en las mentes de sus seguidores, no independientemente de la sabiduría acumulada –conviene señalar–, sino como parte de ella. La implicación es obvia: Pablo sabía, o al menos suponía con fundamento, que las pequeñas iglesias domésticas eran muy vulnerables en una ciudad donde los espías e informantes del gobierno estaban siempre al acecho de grupos potencialmente subversivos[253], donde los actos mezquinos de hostilidad y discriminación (étnica, social y religiosa) estaban a la orden del día y donde había un constante peligro de

---

[249] Cf. especialmente Esler, *Conflict and Identity,* 332-330.

[250] 12,15 – Eclo 7,34; 12,16 – Prov 3,7 e Is 5,21; 12,17 – Prov 3,4; 12,18 – Sal 34,14 [LXX 33,15]; 12,19 – Lv 19,18 y Dt 32,35; 12,20 – Prov 25,21-22; 12,21 – *TestBen* 4,3

[251] 12,14 – Lc 6,27-28/Mt 5,44; 12,17 – Lc 6,29/Mt 5,39; 12,18 – Mc 9,50

[252] La imagen de "amontonar ascuas sobre su cabeza" está aún por ser aclarada debidamente; véase mi *Romans,* 750-751; Fitzmyer, *Romans,* 657-658; Moo, *Romans,* 788-789; Jewett, *Romans,* 77-78.

[253] La noticia de Livio sobre la supresión de las fiestas Bacanales en 186 a. C. (*Hist.,* 39.8-19) es un buen indicio de la desconfianza con la que las autoridades veían los cultos extranjeros y del modo en que reunían información (véase Benko, "Pagan Criticism", 1066-1067).

reaccionar en exceso, atrayendo aún más la atención hacia la existencia y el carácter de las pequeñas reuniones. En esas circunstancias, la recomendación de Pablo no es, por supuesto, que los creyentes romanos conspiren, se organicen en secreto o prediquen/enseñen contra el Estado; un consejo de esa clase habría sido un verdadero disparate, una locura. Lo que tenían que hacer era más bien mostrarse como buenos vecinos y ciudadanos, a fin de que el cuerpo de Cristo en Roma pudiera crecer con las menores dificultades posibles y de que la vida en común de sus miembros resultase fructífera de la manera que Jesús había enseñado[254].

Que una interpretación de 12,9-21 según estas líneas va en la dirección pretendida por Pablo lo confirma el hecho de que enseguida él procede a considerar explícitamente la relación de los cristianos romanos con el Estado y sus servidores, desde los pequeños funcionarios a los altos magistrados (13,1.7)[255]. También aquí se sirve Pablo de la sabiduría conjunta de Israel y Jesús: las autoridades imperiales debían ser respetadas, habiendo sido nombradas por Dios para proporcionar buen gobierno, ley y orden (13,1-4)[256]. Por eso, la sumisión a su autoridad era una cuestión no simplemente de temer su poder punitivo, sino de conciencia (reconocer la justicia del castigo al que obra mal) (13,5). Asimismo, como había enseñado Jesús, se debían cumplir plenamente las justas demandas de las autoridades en lo relativo a impuestos (13,6-7)[257]. También en este caso habría sido un despropósito que Pablo recomendase una actitud proactiva contra el sistema, que casi con seguridad habría suscitado las iras de las autoridades contra los jefes de las pequeñas asambleas de cristianos. Más bien debemos ver aquí la recomendación de una forma de quietismo político: observar una conducta de buenos ciudadanos que asegurase que las propias comunidades pudieran centrarse en su responsabilidad principal como cristianos, la de construir el cuerpo de Cristo, viviendo y difundiendo el mensaje del Hijo de Dios.

[254] Véase *Jesús recordado,* § 14, especialmente 689-692.

[255] "Las parénesis de Rom 12,1–15,13, incluido 13,1,7, no deben ser entendidas como una ética general formulada por Pablo, sino como parte de una ética dirigida a las circunstancias de un tiempo y lugar determinados" (Tellbe, *Paul between Synagogue and State,* 171 y 177-182).

[256] Prov 8,15-16; Jr 7,26; Dn 4,17.25.32; 5,21; Sab 6,3-4; véase mi *Romans,* 761-762, y más completamente W. Schrage, *Die Christen und der Staat nach dem Neuen Testament* (Gütersloh: Gütersloher, 1971), 14-28. Aunque inevitablemente el culto imperial tenía que influir en la misión de Pablo, sobre todo en la parte de ella conectada con Roma, lo relativo a la subordinación de las autoridades a los dioses no dejaba de ser convencional; véase N. Elliott, "Romans 13:1-7 in the Context of Imperial Propaganda", en Horsley, *Paul and Empire,* 184-2004; Jewett, *Romans,* 789-792, y *supra* § 29 nn. 147, 148.

[257] Rom 13,7: Mc 12,7 parr.; véase *Jesús recordado,* 704-705, 718-719, 734-735.

La exhortación a pagar cada cual aquello a lo que está obligado sirve de transición a otra más positiva: que los creyentes romanos se han de distinguir sobre todo por amarse unos a otros y al prójimo en general (13,8-10). Este clímax en la serie de exhortaciones iniciada en 12,9 presenta una vez más la sabiduría de Israel tal como fue puesta de manifiesto y destacada en la enseñanza de Jesús. Cabe poca duda de que se recordaba que Jesús había tomado Lv 19,18 ("amarás a tu prójimo como a ti mismo") y le había dado una especial prominencia, exponiéndolo como la quintaesencia de la Ley en lo tocante a las relaciones humanas (Mc 12,31 parr.)[258]. Este componente de la tradición de Jesús, que Pablo podía suponer compartido por las comunidades romanas, lo presenta el apóstol como la suma (*anakephalaioutai*)[259] y cumplimiento (*plērōma*)[260] de la Ley en su conjunto; lo mismo había declarado en Gál 5,14: "Toda la Ley es cumplida (*peplērōtai*) en una palabra: 'Amarás a tu prójimo como a ti mismo'"[261]. También parece Pablo dar por conocida la línea de pensamiento que va de "la ley de la fe" (Rom 3,27) al "mandamiento del amor", indicada explícitamente en Gál 5,6 (lo que cuenta es "la fe que actúa por la caridad"); la Ley, en suma, no se cumple con solo prestar obediencia a determinados mandamientos de ella ("obras de la Ley"), sino mediante un vivir abierto al prójimo por amor.

En este punto, Pablo podía haberse dedicado a exponer la otra cuestión que le interesaba especialmente con respecto a las comunidades de Roma (14,1-15,6), puesto que el importante tema del amor será abordado de nuevo para resolver las discordias surgidas allí (14,15). Pero, al parecer, consideró necesario recordar a los creyentes romanos la cercanía de los acontecimientos escatológicos[262]. Es la única vez que toca este asunto en sus parénesis de Romanos, en llamativo contraste con las cartas a los tesalonicenses y (aunque menos) con la correspondencia corintia (especialmente 1 Cor 7,26.29)[263]. La brevedad del tiempo aún disponible para su

---

[258] Cf. *Jesús recordado,* 663-665.

[259] Sobre el significado de esta rara palabra, véase BDAG, 65, y H. Schlier: *TDNT* III, 650-651.

[260] *Plērōma* se suele utilizar en el sentido de "cumplir" (BDAG, 830), haciendo todo lo que la Ley exige; véase mi *Romans,* 780-781; Jewett supone que la referencia es en particular a las fiestas de amor fraterno de las comunidades primitivas (*Romans,* 814-815). Esler es un representante típico de quienes piensan que Pablo había vuelto definitivamente la espalda a la Ley judía, pero falla, por ejemplo, al relacionar su tesis con 3,27.31 y 8,2-4, que difícilmente concuerdan con ella (*Conflict and Identity,* 333-335).

[261] Véase *supra,* § 31 n. 395.

[262] Véase mi *Romans,* 786-788; Jewett, *Romans,* 820-821.

[263] Cf. *supra,* § 32 en n. 257.

misión y para que se realizase la obra de la justicia salvífica estaba siempre en la mente de Pablo, aun cuando no hiciera una referencia explícita a ello[264]. Por eso, esa preocupación se expresa en el recordatorio de que el objetivo final de la "salvación" estaba más cerca de lo que los creyentes pensaban (13,11). Pablo emplea la imagen de la alborada cercana para urgirlos a vivir ya como los que pertenecen al día y no a la noche (13,12-13). No se nos debe escapar las alusiones, por un lado, a la enseñanza de Jesús de que sus discípulos debían vivir a la luz del reino inminente[265] y, por otro, a la conducta a menudo tipificada por francachelas y desenfrenos nocturnos de diversas asociaciones[266], que recordaban la conducta antes tolerada por la misma iglesia de Corinto (1 Cor 11,21). Lo esencial es el compromiso y la unión de ellos con Cristo (recomendación ahora expresada con la imagen de ponerse nuevos vestidos y adoptar el porte adecuado a esa indumentaria)[267], un recordatorio de la fundamental exhortación de 8,12-13 y de cómo debía ser puesta en práctica (Rom 13,14).

iii) *14,1–15,6.* Pero ahora Pablo puede prestar toda su atención al asunto del que ha sido informado y que le ha originado preocupación sobre las relaciones dentro de las iglesias domésticas de Roma y entre ellas, fundamentalmente "diferencias de opinión" (*dialogismoi*) entre los preconizadores de distintos modelos de conducta (14,1)[268]. La situación parece ya indicada[269]: después de la expulsión de Roma (en 49 d. C.) de los judíos cristianos que habían establecido esas primeras iglesias domésticas, los miembros de ellas –incluso sus dirigentes– habían pasado a ser predominantemente gentiles. En consecuencia, la reunión típica para una comida compartida ("la cena del Señor") había dejado de gobernarse con arreglo a las costumbres alimentarias de los miembros judíos más tradicionalistas.

---

[264] Cf. § 29.3e, *supra.*

[265] Véase *Jesús recordado,* 689-692.

[266] Véase *supra,* § 30, nn. 77, 232. El vigoroso relato de Petronio sobre el banquete de Trimalción en el *Satiricón* (15.26.6-15.78.8), escrito muy probablemente a los diez años de la composición de Romanos, ofrece una idea bastante próxima de lo que Pablo debía de tener en mente.

[267] La mayor parte de los comentaristas ven aquí terminología bautismal, aunque difícilmente puede referirse Pablo a un repetido bautismo (cf. mi *Romans,* 790-791).

[268] La expresión utilizada por Pablo, *diakriseis dialogismōn,* resulta difícil de traducir debidamente: algo así como "los medios o procesos por los que las opiniones (discordantes) son evaluadas y las diferencias resueltas; véase mi *Romans,* 798-99. Jewett observa que algunos paralelos y el contexto sugieren que era la opinión de los "débiles" la que el grupo dominante sometía a crítica (*Romans,* 836).

[269] Véase *supra,* en n. 65.

Pero en los dos años transcurridos desde la expulsión ordenada por Claudio (54 d. C.) y la subsiguiente derogación del correspondiente decreto, los judíos, incluidos los creyentes en Jesús el Mesías, habían empezado a volver a Roma: judíos como Prisca y Áquila. Muchos de los judeocristianos que habían tratado de reintegrarse en iglesias domésticas debían de haber quedado desconcertados –como poco– frente a la nueva realidad de que en las comidas en común ya no se hacían concesiones a los escrúpulos judíos. Seguramente, les parecía que, incluso si se los recibía bien (de vuelta), era de hecho con vistas a persuadirlos de que aceptasen la nueva situación: también ellos podían sentirse libres de participar de alimentos impuros con la conciencia tranquila (14,1).

Corresponda o no esta reconstrucción a la realidad de la situación abordada por Pablo, la descripción de una de las partes en la disputa como "débiles en la fe", que "no comen más que verduras" (14,1-2), es obvio que hace referencia a los creyentes judíos[270] y los que compartían la sensibilidad judía acerca de estas cuestiones (antiguos "temerosos de Dios")[271]. Algunas consideraciones en las que Pablo habla de "puro" (*katharos*) e "impuro" (*koinos*) vienen a confirmar tal inferencia, dado que estas palabras evocan inevitablemente la tradición judía de lo puro y lo impuro y que el segundo de ambos términos (*koinos*) la evoca de manera particular[272]. La otra parte en la disputa eran los que creían "poder comer de todo" (14,2); se trataba, claro está, de los gentiles (y de judíos liberales como el propio Pablo), que ahora creían que las leyes sobre lo puro y lo impuro ya no eran relevantes para una vida de fe. Algo similar ocurría con la otra manzana de la discordia, a la que Pablo presta menor atención en

---

[270] Véase, por ejemplo, Moo, *Romans*, 828-831; Schnelle, *History*, 122-123; Lohse, *Römer*, 372-374; el más completo de los estudios recientes es el de M. Reasoner, *The Strong and the Weak: Romans 14,1–15,13 in Context* (SNTSMS 103; Cambridge: Cambridge University, 1999). Aunque la Ley y la tradición judías no prescribían la abstención de toda carne, el temor de que la carne estuviese contaminada de idolatría estaba siempre presente en las comunidades judías de la diáspora, y es muy posible que en tiempos del edicto de Claudio se hubiera anulado toda medida en favor de un mercado de carne especial para los judíos y aún no hubiera sido restablecida (cf. *supra*, § 32, nn. 169, 292). Josefo refiere que en una visita a Roma hacia 64 d. C., los sacerdotes judíos "no habían olvidado las piadosas prácticas de la religión y se sustentaban de higos y nueces" (*Vida*, 14). Y de Santiago, el hermano de Jesús, se recordaba que se abstenía de carne (Eusebio, *HE*, 2.23.5). Véase mi *Romans*, 779-802.

[271] La atracción que sobre muchos romanos ejercían las prácticas judías es un tema regular en la literatura romana de la época (por ejemplo, Plutarco, *Cic.*, 7.6; Séneca, *Ep.*, 108.22; Suetonio, *Domiciano*, 12.2; Dión Casio 67.14.1-3; también mi *Jesús, Paul and the Law*, 145-146).

[272] Véase *supra*, § 26 n. 60, y mi *Romans*, 818-819, 825-826.

su carta: la cuestión de si los cristianos debían observar el sábado y otras fiestas judías (14,5-6)[273]. Aquí tenemos dos de los casos en los que, a juicio de Pablo, la fe en Cristo había pasado a ser el principal factor en la ordenación de las relaciones entre los creyentes; y, como tal, la fe reevaluaba y quitaba peso decisivo a las leyes que dificultaban las relaciones entre judíos y gentiles aun cuando unos y otros eran seguidores de Jesús. Esto, podemos decir, constituía un ejemplo de la "ley de la fe" (3,27) haciéndose efectiva a través del amor al prójimo, en este caso el prójimo cristiano. Los "débiles en la fe" sentían, evidentemente, la necesidad de afianzar su fe manteniendo las restricciones tradicionales, actitud y conducta que Pablo había ya encontrado en Antioquía mucho tiempo atrás (Gál 2,11-14)[274].

Esa era, por supuesto, la opinión que tenían los menos inhibidos (a los que se hace referencia como "los fuertes" en 15,1) y la que compartía el propio Pablo (14,14). Paradójicamente, los "débiles en la fe" debían haber sido considerados "los fuertes", esto es, fuertes en tradiciones que todavía importaban. Pero, aun compartiendo la mencionada opinión, Pablo se interesaba aquí sobre todo en que *ambas* actitudes y maneras de comportarse fueran debidamente respetadas y permitieran la convivencia. Él –conviene subrayarlo– no había cambiado con respecto al punto de vista expresado en Gál 2,11-18. Allí, en Antioquía y en Galacia, el problema había sido que los creyentes judíos insistían en que los creyentes gentiles "vivieran como judíos (*ioudaïzein*)" (Gál 2,14). Aquí sucedía lo contrario: los creyentes gentiles presionaban a los creyentes judíos para que relativizasen y abandonasen sus prácticas tradicionales. Pero ambos olvidaban "la verdad del Evangelio": los unos, por insistir en que la fe sola no era suficiente; los otros, por no amar lo suficiente a sus hermanos o hermanas en Cristo[275].

[273] El sábado y otras fiestas judías atraían considerablemente a muchos no judíos (Filón, *Mos.*, 2.21; Josefo, *Ap.*, 2.282; Col 2,16; Juvenal, *Sát.*, 14,96, 105-106; cf. también H. J. Leon, *Jews*, 12-14, así como mi *Romans*, 805-806) y siguieron ejerciendo esa fascinación durante varios siglos (E. Lohse, *TDNT* VII, 32-34; mi *Partings* [²2006], xix-xx, 344-346).

[274] Véase *supra*, § 27.4. Pese a la opinión de Nanos, *Mystery*, 103-139, parece obvio que los "débiles en la fe" no podían ser judíos no creyentes; cf. R. A. J. Gagnon, "Why the 'Weak' at Rome Cannot Be Non-Christian Jews": *CBQ* 62 (2000) 64-82.

[275] El problema en Roma no revestía la gravedad del surgido en Corinto: allí había estado relacionado con "comida de los ídolos", aquí con las leyes relativas a alimentos puros e impuros; allí había habido mezcla social con no creyentes, aquí es una cuestión interna entre creyentes. El hecho de que la clave para resolver ambos problemas fuera la misma –amor (1 Cor 8,1; Rom 14,15)– no debe impedirnos ver las diferencias entre las situaciones contempladas.

Es importante entender que la desavenencia en Roma no era de ningún modo baladí, una simple incomprensión entre "comedores de verduras" y "comedores de carne", o tan solo una cuestión de evitar ciertas actividades en sábado. Por el contrario, como hemos visto, las leyes sobre lo puro y lo impuro estaban en el núcleo de la identidad judía: definían y plasmaban el sentimiento de la santidad (dedicación) de Israel a Dios (Lv 20,22-26); la importancia de mantener las leyes sobre lo puro y lo impuro al forjar la identidad del "judaísmo" había sido sellada con la sangre de los mártires (1 Mac 1,62-63)[276]. Su duradero arraigo en la identidad judeocristiana es vivamente ilustrado por la insistencia de Pedro en que él jamás había "comido nada profano (*koinos*) o impuro (*akathartos*)" (Hch 10,14) y por haber dejado él de compartir mesa con gentiles en Antioquía (Gál 2,11-14). No es, pues, extraño que hubiera todavía muchos creyentes judíos que consideraban el mantenimiento de esas leyes como parte de su identidad de judeocristianos. Mucho de lo mismo se podría decir respecto a su continua idea de que las leyes sabáticas tenían que seguir siendo observadas. Esa observancia se veía asimismo como una marca de pertenencia al pueblo de la alianza[277], y la tradición de Jesús muestra que las disputas con los fariseos sobre la necesidad de cumplir las leyes sabáticas seguía reverberando en las comunidades donde se narraba esa tradición[278]. Por eso había aquí en juego cuestiones de integridad personal y definiciones de cuáles eran los postulados de la nueva secta (el cristianismo)[279]. El modo en que fueran dilucidadas esas cuestiones iba a determinar el carácter posterior del nuevo movimiento[280].

El consejo de Pablo se puede resumir sucintamente:

1) Cada uno de ambos grupos se situaba en una posición peligrosa en cuanto a su actitud respecto al otro: los que se consideraban más liberados de esas restricciones tendían a "despreciar" *(exouthenein)* a los más escrupu-

---

[276] Véase *supra*, § 26.3b; también § 27.4.

[277] En efecto, la observancia sabática era también fundamental para la identidad judía (cf., por ejemplo, Éx 31,16-17; Is 56,6; Ez 20,16; 1 Mac 1,43; Josefo, *Ant.*, 11.346).

[278] *Jesús recordado*, 643-647.

[279] "Lo que está en juego en 14,1–15,13 es en el fondo, pues, la compleja cuestión de la continuidad y discontinuidad entre el judaísmo y la fe cristiana" (Tellbe, *Paul between Synagogue and State*, 167).

[280] M. Reasoner muestra la buena preparación para 14,1–15,6 que anteriormente se ha realizado en la carta (tesis resumida en *Strong and Weak*, 225), pero el asunto es si Romanos se va construyendo con vistas a los caps. 14–15 (como la parte esencial de la carta) o si esos capítulos no son sino el corolario de la teología expuesta con anterioridad.

losos, mientras que los más tradicionalistas tendían a "condenar" (*krinein*) a los que hacían caso omiso de esas tradiciones (14,3). Hay aquí una aguda percepción psicológica, puesto que más o menos en todo grupo que comparte una ideología común hay un espectro de opinión sobre cómo llevarla a la práctica. Y siempre se cierne sobre el grupo el problema que percibió muy bien Pablo: que los partidarios de una concepción más estricta vean al subgrupo opuesto como apóstatas de la "fe verdadera"[281], y que quienes interpretan la ideología común de manera más holgada consideren a los más escrupulosos como rancios e intolerantes[282]. Las actitudes modernas de los diversos fundamentalismos del siglo XXI y las reacciones contra ellos proporcionan cuanta ilustración se necesite al respecto.

2) Las dos partes debían reconocer que *ambas* actitudes podían ser aceptables para Dios: "¿Quién eres tú para condenar al esclavo de otro? Que se mantenga en pie o caiga solo interesa a su amo. Y seguirá en pie, porque poderoso es el amo para sostenerlo" (14,4). Dirigiéndose en particular a los tradicionalistas, Pablo recalca que no cabe hablar simplemente de "bueno" y "malo" en estas cuestiones; *ambas* posturas pueden ser buenas a ojos del Señor Jesucristo. No era necesario que uno estuviese equivocado para que el otro tuviera razón: una advertencia oportuna frente a cualquier tendencia fundamentalista. "La verdad del Evangelio" es más rica y diversa de lo que parece a primera vista.

3) Cada persona ha de atenerse a su conciencia, teniendo presente a Dios (14,5b). Esta debería ser la consideración principal en esas cuestiones: "Porque nadie vive *para sí mismo* ni muere *para sí mismo.* Si vivimos, vivimos *para el Señor,* y si morimos, morimos *para el Señor"* (14,7-8). Esto es un oportuno recordatorio de que en la expresión de ambas actitudes, pese a todas las afirmaciones sobre identidad religiosa e integridad personal, había una buena porción de egoísmo y defensa de los propios intereses.

4) La prueba que propone Pablo para discernir la validez de una conducta es si la persona sometida a examen –uno mismo o "el otro"– puede

---

[281] Jewett señala que "el propio Pablo había experimentado ese desprecio por parte de los corintios, que le reprochaban poca elegancia al hablar (2 Cor 10,10)", y que "la experiencia del desprecio social hacia personas de la minoría dentro de una población es visible en la oración de Jonatán de 2 Mac 1,27 por los desterrados judíos dispersos entre los gentiles" (*Romans,* 839).

[282] W. S. Campbell, "The Rule of Faith in Romans 12:1-15:13", en D. M. Hay / E. E. Johnson (eds.), *Pauline Theology.* Vol. 3: *Romans* (Minneapolis: Fortress, 1995), 259-286, capta bien el equilibrio de la amonestación de Pablo a doble banda: "Los gentiles no deben ver la observancia de la Ley como incompatible con el cristianismo, y los judíos no deben considerarla esencial para la fe cristiana" (283).

dar y da "gracias a Dios" *por* lo que ella hace y *en* lo que hace (14,6). Y vuelve a subrayar que las relaciones con Dios comprenden una *diversidad* de creencias y estilos de vida entre los que tienen a Jesús como Señor (14,9). Tal vez a algunos les cueste admitir que lo que no es aceptable para *nosotros* puede serlo para *Dios*, pero esto es precisamente lo que Pablo quiere recalcar.

5) En consecuencia, nadie debe tratar de imponer su criterio a los demás, porque "cada uno de nosotros dará cuenta de sí mismo a Dios" (14,10-12)[283]. Pablo no habla aquí de "conciencia" (*syneidēsis*), como hizo en 1 Cor 8–10[284], pero el consejo ya dado en 14,5b y 14,6 tiene la misma implicación; y su subsiguiente enseñanza de que la conducta debe reflejar la fe, porque si no es pecado (14,22-23), vuelve a incidir en esa idea. La conducta que brota de la fe y manifiesta gratitud a Dios es aceptable para Dios y debe serlo también para todos los creyentes, aun cuando difiera de la manera en que parte de ellos expresan su fe.

Tras haber dirigido sus primeras observaciones a los "débiles en la fe" en 14,14-12, Pablo se vuelve hacia los menos inhibidos por los escrúpulos (judíos). A estos creyentes los exhorta especialmente a conducirse con amor (14,15), en un eco del consejo dado a "los que saben" en 1 Cor 8 y resumido en Rom 14,13: "Procurad no poner causa de tropiezo o caída en el camino del hermano".

6) Si los "débiles" no deben "condenar" a los "fuertes", tampoco los "fuertes" deben "despreciar" a los "débiles". Sino que los menos atados a la tradición han de *respetar* los escrúpulos de los tradicionalistas: "para el que juzga que algo es impuro, para ese *es* impuro" (14,14b). Aquí conviene subrayar que, personalmente, Pablo está "convencido en el Señor Jesús de que nada es de suyo impuro" (14,14a)[285]. Lo que hace es poner en práctica su propia recomendación, defendiendo el derecho de los tradicionalistas a conservar los escrúpulos que él mismo rechazaba.

---

[283] El eco de Rom 2,6-16 sería reconocido obviamente en un estudio detenido de la carta, como, sin duda, pretendía Pablo; el hecho de que él pudiera compatibilizar estos pasajes con 8,31-34 merece más atención de la que se le suele prestar en estudios de la teología paulina (véase *New Perspective on Paul* [2005] 72-80, [2008] 80-89).

[284] 1 Cor 8,7.10.12; 10,25.27-29.

[285] Generalmente se reconoce aquí un eco de la enseñanza de Jesús sobre la verdadera pureza, según es recordada/interpretada en Mc 7,15-19 (*Jesús recordado,* 651-655); lo mismo sucede en 14,13 con la exhortación a no juzgarse unos a otros (Mc 9,42), y en 14,17 con la alusión al reino de Dios en relación con la comida y la bebida (*Theology of Paul,* 191-192); para cada caso, bibliografía en Jewett, *Romans,* 858, 859-860, 873.

7) Los menos escrupulosos debían darse cuenta de que, incitando a otros creyentes a actuar contra su conciencia o convicciones, podían destruirlos (14,15); esto es, podían destruir su fe animándolos a "comer con escándalo" (14,20)[286]. Pablo parece abrigar ese temor al hablar de un hermano que "se perturba hondamente por un alimento" (14,15); es decir, que no experimenta simplemente un sentimiento de indignación o repulsión por la conducta de otro, sino que es atraído hacia esa conducta contraria a sus creencias, por lo cual le resulta tan perturbadora.

8) Las prioridades del reino no tienen que ver "con lo que se come o se bebe, sino con la justicia, la paz y el gozo en el Espíritu Santo" (14,17). Son aquí perceptibles el reflejo del estilo de vida del reino, propugnado por Jesús y expresado también en su disposición a compartir mesa sin hacer discriminaciones[287], y la típica referencia paulina a la experiencia del Espíritu como el hecho fundamental de la vida y la comunidad cristianas[288].

9) No había que desentenderse de la impresión que pudieran causar en "los de fuera" las actitudes y conductas de unos cristianos con respecto a otros: una egoísta despreocupación por los demás atraería el desprecio (14,16), mientras que las muestras de genuino interés por los otros cristianos obtendrían la aprobación de las personas en general (14,18). La menor prominencia dada a esta recomendación en el equivalente consejo de 1 Cor 8 y 10 (10,32-33) nos recuerda que eran muy diferentes las situaciones contempladas por Pablo en cada caso[289].

10) Pero también aquí es válida la prioridad señalada en 1 Corintios: "la edificación (*oikodomē*) mutua" (14,19; 15,2)[290]. Esto es lo que significa actuar *kata agapēn,* "según el amor": no pensar primero y sobre todo en las propias prerrogativas, y mucho menos en la propia ventaja, sino en cómo beneficiar a los otros y en cómo hacer que florezca mejor la comunidad en su conjunto.

11) El balance para los "fuertes" es que deben estar dispuestos a restringir de buena gana su libertad por el bien de los otros: "Es bueno no

---

[286] La frase significa probablemente "comer con mala conciencia" (cf. 1 Cor 8,7.10-11): el "débil" tropieza en realidad *siguiendo el ejemplo* del "fuerte", y no simplemente *viendo* al "fuerte" comer (cf. mi *Romans,* 826).

[287] Véase *Jesús recordado,* 680-686.

[288] Cf. § 29.7g, *supra.*

[289] "Formulando su argumento de una manera oblicua, Pablo pudo abordar un problema delicado entre judíos y gentiles sin exacerbar las tensiones en Roma" (Walters, *Ethnic Issues,* 87).

[290] Véase *supra,* § 32 en nn. 360, 361.

comer carne, ni beber vino, ni hacer nada que pueda ser para tu hermano ocasión de tropiezo" (14,21). Pablo insiste en ello al comienzo del capítulo 15: "Los fuertes debemos sobrellevar las flaquezas de los débiles, sin buscar agradarnos a nosotros mismos; que cada uno de nosotros trate de agradar a su prójimo" (15,1-2). Su autoridad para esta exhortación es doble: la enseñanza de Jesús sobre la prioridad de "amar al prójimo"[291], pero también el carácter de la misión de Jesús, "porque tampoco Cristo buscó su propio agrado" (15,3)[292]. Oportunamente, termina expresando la esperanza de que los creyentes romanos vivan "en armonía" entre ellos y "con un mismo sentir (*homothymadon*) y una misma voz", para que unánimemente glorifiquen "al Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo" (15,5-6).

g. En conclusión (Rom 15,7-13)

Por último, a fin de que lo esencial de la carta en su conjunto no se pierda de vista entre los detalles de las relaciones mutuas en las iglesias domésticas, Pablo hace cuidadosamente una serie de exhortaciones para reforzar ese mensaje principal. Tienen que acogerse los unos a los otros (judíos y gentiles, tradicionalistas y no tradicionalistas), como Cristo los "acogió" a ellos (15,7). Porque esto responde precisamente al propósito, la misión y la vida entera de Cristo. Él "se hizo siervo de los circuncisos" (15,8). ¿Por qué? "Por la *verdad* de Dios", es decir, la fiabilidad e integridad de Dios y la constancia de su designio[293]. Ese designio es y –Pablo diría– siempre ha sido doble (15,8-9): se trataba de confirmar las promesas hechas a los patriarcas (Pablo no retrocede ni un paso en sus afirmaciones de 9,4 y 11,29) y de que "los gentiles glorificasen a Dios por su miseri-

---

[291] Este es el único pasaje en el que Pablo habla del "prójimo" (*plēsion*), aparte de las dos referencias a Lv 19,18: "amarás a tu prójimo como a ti mismo" (Rom 13,9-10 y Gál 5,14); por eso es muy probable que él tuviera en mente enseñanza de Jesús que en la que Lv 19,18 ocupaba un lugar principal (véase *supra,* en n. 260).

[292] La cita de la Escritura que hace Pablo –"Los ultrajes de los que te ultrajaron cayeron sobre mí" (Sal 69,9)– es un tanto inesperada, pero él la relaciona seguramente con la pasión y muerte de Jesús "por los otros" (así la mayoría de los intérpretes). Que Pablo utilice este versículo refuerza la probabilidad de que el salmo 69 figurase muy pronto en la narración de la crucifixión de Jesús y en la reflexión sobre ella (*Jesús recordado,* 876); y nótese también la cita de Sal 69,26 en Hch 1,20. Según Jewett, "en las cartas paulinas este es el único caso en que es citado un precedente bíblico de la pasión de Jesús" (*Romans,* 879), aunque no debemos olvidar 3,25 y 8,3.

[293] No se debe pasar por alto la evocación, una vez más y en este pasaje culminante, de la verdad (*'meth, alētheia*) de Dios; cf. nn. 92, 115, *supra;* Haacker, *Römer,* 296; Wright, "Romans", 747. A Jewett se le escapa nuevamente la imagen de conjunto (Romanos como exposición definitiva del Evangelio de Pablo), que no "atenúa", sino resalta su conexión directa con el contexto social (*Romans,* 891).

cordia" (precisamente en la *misericordia* ha depositado Pablo su esperanza desde el principio hasta el fin de los caps. 9–11)[294]. Aquí hay confirmación –si confirmación fuera necesaria– de que el evangelio de Pablo, su apostolado y su misión siempre habían tenido como objetivo la realización de esa expectativa: el cumplimiento de las promesas hechas a Israel y la alabanza de los gentiles a Dios por su misericordia. Ahora, en la culminación de Romanos, carta en la que él ha expuesto de manera cuidadosa y completa su visión del Evangelio y de cómo se estaba realizando la justicia salvífica de Dios, Pablo resume su esperanza y ruego: que judíos y gentiles se regocijen juntos y también juntos alaben a Dios (15,9-11)[295]; que la visión de Isaías respecto al reinado del Mesías sobre todas las naciones (los gentiles) y del Mesías convertido en la esperanza de los gentiles (Is 11,10) se haga finalmente realidad (15,12). Pablo quería que esa esperanza fuera experimentada en sobreabundante medida por las comunidades romanas.

h. Una mirada hacia atrás, otra hacia delante y saludos de despedida (Rom 15,14–16,27)

Tras esa conclusión a tan completo tratado, lo que necesitaba ahora Pablo era reiterar su confianza en los romanos (15,14) y disculparse educadamente por la extensión del escrito. Había querido exponer con claridad ("con cierto atrevimiento") la idea que él tenía de su encomienda: la gracia que le había sido "otorgada por Dios [como en 1,5] de ser ministro de Cristo Jesús para los gentiles" y llevarlos a Dios como una especie de sacrificio sacerdotal "santificado por el Espíritu Santo" (15,15-16). Estaba incluso dispuesto (aunque con algún pestañeo) a gloriarse (*kauchēsis*) "en Cristo Jesús", en lo referente al servicio de Dios (15,17)[296], por lo que Cristo había obrado a través de él conduciendo a los gentiles a la obediencia de fe (15,18, ahora en eco de 1,6). Era el éxito manifiesto de esa misión ("señales y prodigios por el poder del Espíritu de Dios") y el haber completado la misión del Egeo (15,19) lo que le brindaba la oportunidad de realizar su visita a Roma, largo tiempo deseada (15,22-23). Su esperanza era que esa visita fuera una etapa en su viaje misionero a regiones situadas

[294] *Eleeō:* 9,15.18; 11,30-32; *eleos:* 9,23; 11,31; 15,9.

[295] Rom 15,9: Sal 18,49 = 2 Sm 22,50; 15,10: Dt 32,43; 15,11: Sal 117,1; 15,12: Is 11,10. Véase B. Schaller, "Christus, 'der Diener der Beschneidung..., auf ihn werden die Völker hoffen'. Zu Schriftzitate in Röm 15,7-13", en D. Sänger / M. Konradt (eds.), *Das Gesetz im frühen Judentum und im Neuen Testament,* C. Burchard Festschrift (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006), 261-285.

[296] Recordemos la importancia de "gloriarse" en la primera exposición que hace Pablo de su evangelio (2,17.23; 3,27; 4,2; 5,2-3.11).

más allá (España), una vez que hubiera entregado el producto de la colecta efectuada entre sus iglesias para los pobres de entre los santos de Jerusalén (15,24-29). Esperaba que ese socorro fuese bien recibido (aunque podía ser que no [15,30-31]) como un gozoso inicio de su estancia entre ellos (15,32-33).

Todo lo que le quedaba a Pablo por hacer era recomendar a Febe, su emisaria (16,1-2), enviar saludos a los que él conocía personalmente o solo de nombre (16,3-16), incluir una exhortación final (16,17-20), enviar saludos de parte de algunos que estaban con él en Corinto (16,21-23) y firmar.

i) El resultado

No se sabe cuánto tiempo le llevó a Pablo componer Romanos y asegurar su envío en una copia en limpio. Quizá también hizo una copia, al menos del cuerpo de la carta, con vistas a su conservación y uso futuro. En cualquier caso, podemos imaginar que bien hubieron de transcurrir casi los tres meses de su estancia en Corinto antes de que la pusiera en manos de Febe para que la llevase a sus destinatarios.

¿Cómo fue recibida la carta en Roma? Tampoco hay medio de saberlo, aparte de que Clemente (de Roma), escribiendo unos cuarenta años después, parece estar familiarizado con ella y utilizarla en varios pasajes[297]. El hecho de que la carta se conservase, incluso en diferentes formas textuales, implica que era muy estudiada, así como muy copiada, probablemente para que tuviese una amplia distribución. Pero aquí, una vez más, lamentablemente, Hechos nos defrauda, porque la discrepancia entre lo que nos da a conocer la carta de Pablo sobre las comunidades romanas y la descripción en Hch 28 de la comunidad judía de Roma es una de las más decepcionantes y frustrantes lagunas lucanas. Porque, como veremos (§ 34.3c), Lucas ofrece escasos indicios de conocer que ya había iglesias/comunidades de creyentes en el Mesías Jesús en la misma capital del Imperio cuando habla de la llegada final de Pablo a Roma (Hch 28,14-15). Podríamos haber esperado que se nos diera noticia sobre la excitación al recibirlo por parte de aquellos cristianos, ansiosos de

---

[297] Gregory / Tuckett, *Reception,* 148-151, refiriéndose en particular a *1 Clem* 32,2 (Rom 9,5), 32,4–33,1 (Rom 5,21–6,2a) y 35,5-6 (Rom 1,29-32). Penna deduce de 1 Pedro que la carta enviada por Pablo a Roma "en cierto modo encontró resonancia positiva entre los romanos, pero que el conjunto de la comunidad y sobre todo sus dirigentes permanecieron en cierto modo fieles a la tradición moderadamente judaizante reflejada en 1 Pedro" (*Paul* I, 54-56).

escuchar sus palabras o de razonar o debatir con él (también sobre lo que les había escrito). Pero, de esto, Lucas no nos dice nada; evidentemente, no encajaba en su estilo ni era de su particular interés. Lo malo es que así perdemos la ocasión de conocer cómo se recibió en Roma la carta y, eventualmente, cómo se pusieron por obra sus recomendaciones. Y el silencio es todavía más frustrante por cuanto, pocos años después, aquellos creyentes iban a sufrir una grave persecución (§ 35.2). ¡Lo que daríamos por saber si la enseñanza de Pablo contribuyó decisivamente a sostenerlos en aquellos tiempos de prueba!

Una suposición dudosa –aunque bastante extendida– es que por aquella época existía ya una marcada distancia entre la Iglesia y la Sinagoga. Pero de Hch 28 se desprende que aún se mantenía al menos un diálogo positivo entre ambas. Y el hecho de que, al parecer, 1 Pedro fuera escrita desde Roma (1 Pe 5,13) y destinada exclusivamente a lectores judeocristianos[298] apunta en la misma dirección. La propia carta de Pablo a Roma, dado su carácter, podría haber aportado base para ese diálogo. Pero hay que considerar también la posibilidad de que la muerte de Pablo (y de Pedro) fuera en parte inventada por judeocristianos ultraconservadores en Roma, con el mismo objetivo que otros ultraconservadores habían perseguido en Galacia y Filipos[299]. En todo caso, cualquiera que fuera su efecto inmediato, la carta fue conservada y, sin duda, resultó un inestimable manual de enseñanza y discusión para las comunidades entonces y después, cuando tuvo una difusión mucho más amplia. El efecto duradero –conviene añadir– fue que llegó a ser vista, y sigue siéndolo, como la más importante expresión unitaria de evangelio y teología de cuantas se han escrito.

33.4 La colecta

La otra preocupación principal de Pablo durante sus tres meses de estancia en Corinto fueron, sin duda, las disposiciones finales para la colecta. Se trataba de recaudar, en las iglesias de la misión paulina, dinero para los pobres entre los creyentes de Jerusalén (Rom 15,26). Que este era un asunto de gran importancia para él se percibe en el hecho de que le dedique tanta atención a lo largo de tres cartas[300]. Obviamente, pues, absorbió

[298] Véase *infra*, § 37.3.

[299] Brown infiere que Clemente, al hablar de celos y envidia, "alude a traición por sus hermanos en Cristo" (Brown / Meier, *Antioch and Rome*, 124-127), pensando en "judeocristianos ultraconservadores" del grupo 1 según la clasificación de Brown (cf. § 30 n. 123, *supra*). Véase también Lampe, *Paul to Valentinus*, 82-84.

[300] 1 Cor 16,1-4; 2 Cor 8–9; Rom 15,25-32.

mucho de su pensamiento y planificación durante la misión del Egeo basada en Éfeso. Además, como ya quedó indicado, la correlación entre la referencia a "delegados de la Iglesia" al hablar de la colecta (1 Cor 16,3; 2 Cor 8,23) y la lista de representantes de la Iglesia que tenían que acompañar a Pablo en el viaje a Jerusalén (Hch 20,4) solo puede significar que él se dedicó durante buena parte de los tres meses en Corinto a organizar como coordinador la reunión de esos delegados, su alojamiento, el viaje a Israel por vía marítima y la seguridad del dinero recaudado. Hay, sin embargo, debate sobre el origen de la colecta y también, hasta cierto punto, sobre su fundamento teológico.

a. El origen de la colecta

Aquí, la cuestión es cómo relacionar Gál 2,10 con la colecta. Recordemos que en Gál 2,7-9 habla Pablo del acuerdo trabajosamente alcanzado con la jerarquía jerosolimitana, por el cual 1) los creyentes gentiles no estaban obligados a circuncidarse, y 2) habría dos misiones de igual categoría e igualmente reconocidas como difusoras de la Buena Noticia del Mesías Jesús: una misión dirigida a los judíos (por Cefas/Pedro) y otra a los no judíos (por Pablo y Bernabé)[301]. Pero Pablo añade en 2,10 que la única condición que habían impuesto los apóstoles de Jerusalén era que "debíamos tener presentes a los pobres, cosa que he procurado cumplir con todo esmero".

Una de las importantes cuestiones que plantea 2,10 es si esa condición venía a matizar de algún modo el acuerdo de 2,7-9. O, expresado más concretamente: ¿veían todos o alguno de los dirigentes jerosolimitanos esta estipulación añadida como una medida destinada a salvaguardar la interpretación judía más tradicionalista de la obligación pactal, es decir, la entrega de limosnas como expresión decisivamente importante de la "justicia" a que obligaba la alianza?[302] Si la respuesta que corresponde fuera afirmativa, la colecta tendría una significación aún mayor. Porque, al realizarla, Pablo habría reconocido, o incluso compartido, el interés de la jerarquía jerosolimitana en mantener al menos algún elemento de "nomismo pactal": la aceptación del Evangelio por no judíos, manifestada (también) mediante la entrega de limosna. Pero puede ser asimismo –de hecho, es más probable en el caso de Pablo– que él entendiera la condición de 2,10 como una parte de la herencia judía, importante igualmente para su propia misión, aunque sin ninguna connotación de que la limosna fuera

[301] Cf. *supra*, § 27.3d.

[302] Véase la parte final de § 27.3d.

una "obra de la Ley", ni de que la fe en Cristo no pudiera entenderse como justicia[303].

La otra cuestión importante al relacionar Gál 2,10 con la colecta es si realmente 2,10 marcó el comienzo de ella. En otras palabras, ¿tenía Pablo la colecta en mente desde el acuerdo de Jerusalén y empezó a prepararla de hecho ya desde el inicio de su actividad como misionero independiente? ¿O produjo el incidente de Antioquía alguna interrupción en el plan original?[304] ¿O indica la mención de la condición en la Carta a los Gálatas (2,10) que ya era la colecta una preocupación de Pablo?[305] Esta última pregunta, naturalmente, está ligada a la datación de Gálatas. Y los que sitúan su composición en un tiempo próximo a Romanos, ya en la última fase de la misión en el Egeo, pueden relacionar estrechamente 2,10 con las preocupaciones expresadas en las cartas escritas durante ese período (1 y 2 Corintios y Romanos). De hecho, algunos ven en 2,10 el indicador clave para datar Gálatas[306].

Yo tengo al respecto una idea algo diferente. Como ya he indicado, la datación más verosímil, a mi modo de ver, es durante la primera fase de la misión del Egeo, cuando Pablo utilizaba como base Corinto[307]. Si ya entonces hubiera estado favoreciendo activamente la colecta, Pablo la habría puesto más de relieve en su carta, exhortando explícitamente a los gálatas a contribuir a ella (como hizo al escribir a los corintios)[308]. Nada en Gálatas concuerda con 1 Cor 16,1: "las normas que he dado a las iglesias de Galacia"[309]. Ni tampoco hay indicio alguno en la correspondencia con Tesalónica de que Pablo hubiera ya empezado a organizar la colecta. En la época del acuerdo de Jerusalén, y cuando compuso la Carta a los Gálatas,

---

303 Esta es, sin duda, una de las deducciones que Pablo quería que sus lectores sacaran de haber él referido, a continuación de 2,10, el incidente de Antioquía (2,11-14) y expuesto su significación (2,15-18); véase *supra,* § 27,4-5.

304 Thrall, *2 Corinthians,* 504-506, en parte coincidente con D. Georgi, *Remembering the Poor: The History of Paul's Collection for Jerusalem* (1965; trad. ingl. Nashville: Abingdon, 1992), cap. 2. El estudio de Thrall (503-520) es el mejor informado entre los más recientes.

305 Knox, *Chapters,* 37-40; Lüdemann, *Paul,* 80, 107-108; Lohse, *Paulus,* 89.

306 Véase *supra,* § 28 en n. 49. "Tan pronto como Pablo dejó Jerusalén y empezó su segundo viaje misionero por el Mediterráneo septentrional, inició una campaña de recogida de fondos para aliviar la pobreza en la comunidad de Jerusalén" (S. McKnight, "Collection for the Saints", en *DPL,* 143-147).

307 Véase *supra,* § 31.7a.

308 Becker hace la improbable sugerencia de que los gálatas ya habían completado su colecta y llevado independientemente lo recaudado a Jerusalén, antes de la llegada de los "judaizantes" (*Paul,* 24-25).

309 Véase A. J. M. Wedderburn, "Paul's Collection: Chronology and History": *NTS* 48 (2002) 95-110.

lo más probable es que al escribir Gál 2,10 estuviera afirmando simplemente su continuo interés como creyente de Jesús en mantener la tradicional preocupación judía por los "pobres"[310], una preocupación que él siguió plasmando en obras durante su época de fundador de iglesias, antes de la colecta y sin ninguna referencia a ella[311].

La colecta, entiendo, era más bien la cristalización de ese interés de Pablo, tras su fallido intento de acercamiento al que se alude en Hch 18,22-23[312], y era vista por él como un modo de tapar la brecha abierta con Jerusalén (y Antioquía), que el incidente de Antioquía no había hecho sino agrandar. La implicación de 1 Cor 16,1 es, pues, que en su tercer recorrido por Galacia (Hch 18,23) había dado Pablo a las iglesias gálatas instrucciones sobre la colecta. Y eran esas instrucciones las que él repitió en 1 Cor 16,1-3, una vez establecido en Éfeso[313]. En 1 Cor 16,1, Pablo se refiere a la colecta como a algo ya conocido. Por eso, bien podemos suponer que habló personalmente, mediante mensajero o por comunicación escrita de su idea de reconciliación con la iglesia-madre, a todas las comunidades con las que él tenía relación. Esto, junto con el texto de 2 Cor 8–9, confirma que la colecta fue un asunto de gran interés para Pablo durante la segunda fase de la misión del Egeo e implica, probablemente, que hasta esa fase no ocupó un lugar principal entre sus preocupaciones.

b. La unicidad de la colecta

La tesis de Deborah Watson documenta la marcada diferencia entre el auxilio a los pobres en la sociedad grecorromana y la misma prestación en la sociedad judía[314]. En la primera, la ayuda material de los ciudadanos

---

310 "'Debíamos tener presentes a los pobres' no tiene que ver con la colecta, sino con la habitual preocupación judía por los pobres, que continúa en la Iglesia cristiana. Esa condición indica que también los dirigentes de Jerusalén sabían que la tendencia predominante en el mundo grecorromano era olvidar a los pobres, no tenerlos presentes. Porque la ayuda a los pobres era central en la vida piadosa, y quizá porque se había renunciado a imponer la circuncisión a los cristianos gentiles, los dirigentes de Jerusalén subrayaron el carácter no negociable de esta práctica" (D. Watson, *Paul's Collection in Light of Motivations and Mechanisms for Aid to the Poor in the First Century World* [tesis doctoral, Durham 2006] cap. 7).

311 No es necesario deducir de lo que Pablo consideraba como una quiebra de la fe en Antioquía (Gál 2,11-14) que se debilitase su voluntad de "tener presentes a los pobres", como sugiere Georgi (*Remembering*, 45-46). Pero estoy de acuerdo con él en que la organización de la colecta no empezó hasta después de Gálatas (49-50).

312 Véase *supra*, § 32.1d.

313 Similarmente Riesner, *Paul's Early Period*, 297.

314 *Paul's Collection*, caps. 2–4.

estaba dirigida casi exclusivamente a otros ciudadanos (la estructura patrón-cliente)[315]. Similarmente, la asistencia pública tenía a ciudadanos como destinatarios y buscaba siempre una retribución adecuada en lo tocante a honor[316]. Las necesidades de los muy pobres se solían pasar por alto. La distribución mensual de trigo, al menos en Roma y otras grandes ciudades, estaba también limitada a los ciudadanos pobres y muchas veces no llegaba a todos ellos; de los no ciudadanos nuevamente se hacía caso omiso. Y el grano subsidiado durante los períodos de carestía estaba asimismo fuera del alcance de la clase más baja.

Muy diferente era la asistencia judía tradicional, que incluía explícitamente a los pobres y a los residentes extranjeros[317]. La condena profética de la injusticia hecha a los pobres es un rasgo distintivo de la ética social judía[318]. Watson concluye con acierto: "La limosna a los pobres y el cuidado de ellos era entre los judíos un aspecto destacado de la vida diaria"[319].

Pero en ninguno de ambos casos la ayuda tenía el carácter internacional de la colecta organizada por Pablo. La acción asistencial en el mundo grecorromano dependía de las medidas tomadas por las autoridades locales en favor de su propio pueblo. Y el auxilio a los pobres entre los judíos era igualmente de carácter local. En cuanto al impuesto del templo, que requería el transporte de cantidades importantes a Jerusalén desde muy diversas naciones, era para subvenir a los gastos del templo y a los sacrificios comunitarios[320]. Josefo refiere el caso de la reina Elena de Adiabene, que, visitando Jerusalén en 46 o 47 d. C., descubrió una ciudad atenazada por el hambre. Ello la indujo a ordenar inmediatamente que se adquiriesen provisiones en Alejandría y en Chipre para distribuirlas entre los necesitados. Su hijo, Izates, habiéndose enterado de esa difícil situación, "mandó una gran suma de dinero a los dirigentes de los jerosolimitanos" y alivió la extrema necesidad de muchos (*Ant.*, 20.51-53). Pero la colecta organizada por Pablo en iglesias de al menos tres diferentes regiones en torno al Egeo y para hacer frente a la pobreza en un lugar tan distante parece totalmente excepcional. Como extensión de la tradición judía de cuidar de todos

---

[315] Véase *supra,* § 29 n. 126.

[316] El afán que en aquellas sociedades había por el honor se podría calificar adecuadamente de *philotimia* (cf. LSJ, 1941).

[317] Véase, por ejemplo, Éx 23,10-11; Lv 19,9-10; 23,22; Dt 14,28-29; 24,19-22.

[318] Cf. especialmente Is 58,6-7.9-10; Am 2,6-8; 5,11-12; 8,4-6; sobre la importancia de la limosna en la espiritualidad judía, véase *supra,* § 27, nn. 187, 188.

[319] Watson, "Motivations and Mechanisms for Aid to the Poor: Jewish", *Paul's Collection,* cap. 3.

[320] Sanders, *Judaism,* 156.

los necesitados residentes en el país, dice mucho acerca de la medida en la que Pablo consideraba todas las agrupaciones cristianas dispersas como parte de una sola comunidad, en continuidad directa con el pueblo de Dios, Israel, y por consiguiente con responsabilidades de amor (interés activo) por el bienestar de todos.

c. Detalles prácticos de la colecta

Hay varios indicios de que Pablo dedicó mucho pensamiento y tiempo a la tarea de organizar la colecta, garantizar la seguridad de lo recaudado y reclutar a los delegados que representasen a las iglesias que habían hecho aportaciones. Aun así, como ya apuntamos, la actividad de Pablo en esa operación pudo haber levantado sospechas de que él se estaba embolsando parte de lo obtenido[321].

i) *1 Cor 16,1-4.* Las instrucciones a la iglesia de Corinto eran como las que había dado a las iglesias de Galacia (16,1):

- El primer día de la semana, cada uno debía reservar algún dinero (una porción adecuada a sus ingresos), para tener prácticamente hecha la recaudación cuando Pablo llegase (16,1). No está claro si él esperaba que los creyentes reuniesen sus aportaciones en casa o si la iglesia había constituido un fondo central. Tanto un caso como el otro presentaba sus riesgos: las personas que habitaban los pisos altos de las casas de vecindad habrían tenido poca seguridad, pero un fondo central creciente, aun guardado por Gayo o Erasto, habría atraído también una atención nada deseable. Pero asimismo es probable que el dinero apartado cada semana no fuera ingresado en un fondo central hasta que Pablo llegase[322].
- Pablo daría luego cartas de presentación a los delegados por la iglesia de Corinto para que fueran con el dinero de la colecta a Jerusalén, o iría él también en persona (16,3-4).

El pasaje indica una etapa temprana en la planificación:

- No obstante, ya se había hablado del asunto; 16,1 implica que Pablo no estaba abordando una cuestión desconocida por los corintios.

---

[321] Véase *supra,* § 32.6, particularmente n. 399, sobre las posibles implicaciones de 2 Cor 7,2.12; 8,20-21; 12,18; 13,1.

[322] Georgi, *Remembering,* 54. No debe exagerarse aquí el contraste con las asociaciones donde se pagaba una simple cuota mensual (§ 30 n. 62). Véase también Fee, *1 Corinthians,* 813-814; Schrage, *1 Korinther* IV, 428-429.

- La recomendación de ir apartando dinero durante cierto número de semanas (¿cuántas?) (16,2) supone que se esperaba que transcurriese un tiempo más bien largo antes de que finalizara la colecta.
- Pablo parece contemplar la posibilidad de que el dinero recaudado lo llevasen a Jerusalén emisarios nombrados por la iglesia de Corinto; no se mencionan otras iglesias ni otros emisarios, aunque cabe suponer con seguridad que él había concebido una colecta a la que contribuirían muchas o la mayor parte de las iglesias por él fundadas. Y lo que viene más al caso: Pablo aún no tenía decidido si ir con los elegidos para llevar la recaudación. Quizá estaba aún reciente el fracaso de la visita a Jerusalén aludida en Hch 18,22-23, o quizá pensaba en una serie de donaciones llevadas por representantes de los diferentes grupos de iglesias, y no en una sola gran colecta.

ii) *2 Cor 8–9.* Ya quedó señalado el ir y venir de Tito entre Pablo y Corinto por motivo de la colecta[323]. Aquí vamos a indicar otros participantes en ella:

- El misterioso hermano, "cuya fama se ha extendido por las iglesias", y que había sido elegido (*cheirotonētheis*)[324] por ellas para acompañar a Pablo en ese servicio (8,18-19).
- El hermano (de identidad igualmente desconocida) enviado por Pablo para que acompañase a Tito (8,22)[325].
- Los hermanos delegados (*apostoloi*) de las iglesias (8,23)[326], que son presumiblemente los dos hermanos de nombre no mencionado a los que acabamos de hacer referencia.

---

[323] Véase *supra,* § 32.3b.

[324] *Cheirotonein* es un término técnico que designa la acción de levantar la mano para votar en una elección o nombramiento, o para expresar el propio dictamen en cualquier otro asunto dentro de una asamblea" (Betz, *2 Corinthians 8 and 9,* 74 y n. 287).

[325] Sobre la identidad de los dos "hermanos" y las posibles razones por las que Pablo no mencionó sus nombres, véase Betz, *2 Corinthians 8 and 9,* 72-74; Thrall, *2 Corinthians,* 557-562.

[326] Este uso ("apóstoles" = delegados, enviados) podría reflejar la terminología empleada por los corintios, ya que Pablo se reserva celosamente el término "apóstol". En cualquier caso, aquí es utilizado muy positivamente: "*apostoloi* de las iglesias, la gloria de Cristo". J. C. Hurd, "Reflections Concerning Paul's 'Opponents' in Galatia", en Porter (ed.), *Paul and His Opponents,* 129-148, propone la improbable tesis de que los dos "hermanos" habían sido enviados por la jerarquía de Jerusalén para cuidar de la colecta en una supuesta ausencia de Pablo, y que fueron ellos los que causaron angustia e irritación con su predicación en Galacia (145).

- Los hermanos enviados por Pablo con la misión concreta de asegurar una adecuada realización de la colecta (9,3-5), que seguramente son los mismos que en 8,18-22[327].

Es clara aquí la impresión de un *tempo* acelerado. Escribiendo desde Macedonia, Pablo puede confirmar que ya ha sido (casi) completada la colecta en las iglesias de aquel territorio. De hecho, Acaya (Corinto no incluido) estaba totalmente preparada desde el año anterior (9,2)[328]: la operación llevaba largo tiempo en marcha. Por eso Pablo ansía que los reconciliados corintios demuestren (9,13) la fuerza de su adhesión a él y al proyecto asegurando que la reunión de las aportaciones esté muy avanzada cuando él (y los delegados de Macedonia) lleguen a Corinto.

iii) *Rom 15,25-28.31.* Un tanto sorprendentemente, por primera vez se especifica quiénes son los beneficiarios de la colecta. En anteriores referencias, Pablo hablaba solo de la "colecta para los santos" (1 Cor 16,1), aunque era obvio que pensaba en los santos de Jerusalén (16,3). De manera similar, 2 Cor 8,4 y 9,12 hacían simplemente referencia al "servicio de los santos", aun siendo clara la implicación de que la ayuda estaba destinada a aliviar la pobreza (8,9.13-15), "las necesidades (*hysterēmata*) de los santos" (9,12). Pero ahora Pablo es muy específico: la colecta es para "los pobres de entre los santos de Jerusalén" (Rom 15,26)[329]. Lo que no está claro es si trataba de hacer frente a una emergencia (una de las hambres periódicas que afectaban a los miembros más pobres de tal o cual comunidad) o si Pablo consideraba la situación de la iglesia de Jerusalén como endémica (que la conversión de muchos judíos pobres dentro de Judea a la fe en el Mesías Jesús hubiera supuesto un quebranto para el fondo común, si este funcionaba aún de la manera descrita por Lucas en Hch 2,44-45; 4,32-37)[330]. Comoquiera que fuere, el conocimiento por Pablo de la situación en Jerusalén indica que él se mantenía informado de lo que allí sucedía. Y también en cualquier caso, el pasaje sugiere que cuando Pablo escribió Romanos ya se había completado más o menos la colecta y que él estaba a punto de partir hacia Jerusalén para entregar personalmente lo recaudado (15,28). Más significativa es su petición a los roma-

---

[327] Esta confusa repetición en las referencias a los compañeros de Tito ("hermanos") en 2 Cor 8 y 9 induce a pensar en la fusión aquí de dos borradores de un mismo texto originariamente separados (véase *supra*, § 32.7a).

[328] Véase Betz, *2 Corinthians 8 and 9*, 92-93.

[329] Una idea anterior, la de que los creyentes jerosolimitanos se describían a sí mismos como "los pobres", está ya casi por completo descartada; véase, por ejemplo, mi *Romans*, 875-876; Fitzmyer, *Romans*, 722.

[330] Véase *supra*, § 23.1d.

nos de que rueguen "para que el socorro que llevo a Jerusalén sea aceptable (*euprosdektos*) para los santos" (15,31)[331]. Evidentemente, Pablo tenía alguna sospecha, y no sin razón, de que la colecta pudiera *no* ser "aceptable" para los santos de Jerusalén.

iv) *Hch 20,4.* Como ya ha quedado dicho (§ 33.1), los nombres mencionados corresponden obviamente a los representantes nombrados por las iglesias para acompañar el dinero de la colecta (2 Cor 8,23). Es posible que en su recorrido final por la costa norte del Egeo se uniesen a Pablo otros delegados, procedentes de Filipos y Tróade, o de Mileto en particular[332]. Puesto que un grupo grande de delegados resultaba muy gravoso en cuanto a subsistencia y gastos de viaje, tuvo que haber una buena razón que justificase su número[333].

No hay medio de conocer a cuánto ascendía el total de lo recaudado. Esa suma estaba formada por aportaciones de los creyentes, la mayoría de los cuales eran pobres (1 Cor 1,26; 2 Cor 8,2), pero los pocos miembros más ricos de las iglesias contribuyentes podrían haber hecho donaciones considerables. La cantidad transportada debía de ser muy sustanciosa, de lo contrario los gastos de esa delegación numerosa se habrían comido un porcentaje demasiado elevado de la colecta. En cualquier caso, lo recogido en ella abultaría y pesaría considerablemente (por lo cual cabe suponer que había sido convertido en oro, más transportable), y el grupo de delegados habría resultado necesario como garantía de seguridad en la entrega. Que la mayor parte del viaje se realizase por mar es también comprensible en esas circunstancias[334].

---

331 Pablo utiliza *euprosdektos* dos veces en este contexto (15,16.31). Hogeterp señala que la aceptabilidad de las ofrendas de los gentiles era discutida dentro del judaísmo del Segundo Templo (*Paul and God's Temple,* 287-288). Véase Jewett, *Romans,* 936-937.

332 Como sugiere, por ejemplo, K. F. Nickle, *The Collection: A Study in Paul's Strategy* (Londres: SCM, 1996), 69; delegados de Tiro, Tolemaida y Cesarea son menos probables, puesto que difícilmente podían ser considerados representantes de la misión paulina. Wedderburn señala que habría tenido poco sentido que delegados de Asia viajasen en dirección oeste, hacia Corinto, en vez de dirigirse al este, a Jerusalén ("Paul's Collection", 105-107). En cuanto a los romanos, por mucho que Pablo desease su participación (Nickle, 69-70; confróntese Rom 12,13 con 2 Cor 8,4), eso era virtualmente imposible: la carta a Roma no podía haber llegado a tiempo para que se realizase una colecta o se eligiese un delegado que viajase a Corinto con tiempo suficiente para unirse al grupo; además, de lo contrario, Pablo habría sido mucho más explícito sobre la cuestión. Aparte de que la romana no era una de sus iglesias.

333 Thrall, *2 Corinthians,* 512-513.

334 Véase Murphy-O'Connor, *Paul,* 345-346.

d. El lenguaje de la colecta

El lenguaje utilizado y resaltado en 2 Cor 8–9 –en buena parte peculiar de estos capítulos– muestra el hondo interés que puso Pablo en la colecta[335]. Además, proporciona la prueba más clara del desarrollo práctico de la teología paulina y permite ver, para sorpresa de muchos, la considerable semejanza de ese desarrollo con la lógica judía de los actos humanos de justicia, como cabía esperar del pueblo de Dios[336].

1) *Charis:* 8,1.4.6.7.9.16.19; 9,8.14.15 (también 1 Cor 16,3); *eucharistia:* 9,11.12. *Charis,* por supuesto, es una de las palabras clave del evangelio de Pablo, donde tiene el significado básico de "gracia"[337]. Pero en su uso en estos capítulos encierra una miniteología: "la gracia de Dios" como algo "dado" a las iglesias de Macedonia (8,1; 9,8.14)[338]; la colecta también como *charis,* "una iniciativa/entrega generosa" (8,4.6-7.19; también 1 Cor 16,3); el "acto generoso" de Cristo como la motivación para la colecta (8,9); *charis* en el sentido de "gracias" (9,16; 9,15); *eucharistia,* "acción de gracias" (9,11.12), como la respuesta apropiada a esa generosidad.

2) *Eulogia:* 9,5.6. Una idea similar es expresada designando la colecta como *eulogia,* palabra que usualmente denota la acción de hablar en términos favorables, por lo cual suele tener como sinónimos "alabanza" o "bendición". Pero aquí parece adquirir el sentido de "buena acción"; más concretamente, de "don generoso"[339]. Las buenas acciones deben seguir a las que si no serían palabras vacías.

3) *Perisseuō/perisseuma:* 8,2.7.14; 9,8.12. Estos dos capítulos insisten en la imagen de la abundancia desbordante (*perisseuō/perisseuma*), denotando de manera hiperbólica, claro está, el carácter de la generosidad esperada y expresada en la colecta (8,7.14)[340]: una generosidad extraordinaria, dada la "ex-

---

[335] El término empleado en 1 Cor 16,1, *logeia,* significa simplemente "colecta" (Georgi, *Remembering,* 53; véase también Thiselton, *1 Corinthians,* 1318; Arzt-Grabner *et al.*, *1 Korinther,* 507).

[336] Cf. la lista de coincidencias en Harris, *2 Corinthians,* 554-555.

[337] Véase *Theology of Paul,* 319-323.

[338] Georgi pone de relieve la utilización de *charis* en singular, "aunque un uso griego correcto habría sugerido –incluso exigido– el plural. Mas para Pablo hay solo una gracia divina, por varia que pueda parecer en sus resultados visibles" (*Remembering,* 97). Véase también Beckheuer, *Paulus und Jerusalem,* 126-133.

[339] BDAG, 409; véase Beckheuer, *Paulus und Jerusalem,* 153-174.

[340] Una idea similar es comunicada aplicando a la colecta la palabra *hadrotēs,* "abundancia" (8,20), y hablando de que viene a "completar, colmar" (*prosanaplēroō*) necesidades de otros (9,12).

trema pobreza" de los donadores (8,2), que refleja la generosidad de Jesús (8,9) y es la respuesta adecuada de quienes han recibido tanto (9,8.12)[341]. Otros términos indican la calidez que apóstol pedía a los corintios colaboradores en la colecta: "amor", *agapē* (8,7.8.24), palabra fundamental en la teología y parénesis de Pablo[342]; "solicitud", *spoudē* (8,7.8.16.17.22), como en Rom 12,8; "buena voluntad", *prothymia* (8,11.12.19; 9,2; solo aquí en Pablo)[343], y "celo", *zēlos* (9,2). La concentración de estos términos en 2 Cor 8–9 es asimismo notable.

4) *Haplotēs:* 8,2; 9,11.13. No hay certeza sobre el sentido que tiene aquí *haplotēs*. Podría ser el significado básico de "sencillez, sinceridad": "interés sincero, bondad sencilla, que se da sin reserva, 'sin condiciones', 'sin atender a las propias prioridades'" (como también en Rom 12,8)[344]. O bien puede ser que Pablo extraiga aquí del término un nuevo matiz semántico, como hace con *charis, eulogia, koinōnia* e *hypostasis,* con lo cual tendríamos "generosidad, liberalidad" (NRSV). Pero, en todo caso, el uso repetido de esta palabra (por lo demás rara fuera de aquí), como sucede con varios de los términos que estamos enumerando, indica claramente la actitud que Pablo trataba de inculcar.

5) *Authairetos:* 8,3.17. El inusitado término *authairetos,* presente solo aquí a lo largo del NT, implica el deseo de Pablo de que los corintios participasen en la colecta con la misma actitud que Tito, "de manera espontánea, por designación propia"[345] para la tarea, como resultado "natural" de su fe y experiencia de gracia, y no simplemente como respuesta a una petición[346].

6) *Diakonia/diakoneō:* 8,4.19.20; 9,1.12.13 (también Rom 15,25.31). El significado regular de *diakonia* es "servicio, ministerio". Una vez más, Pablo da por supuesto que los actos de servicio (como la colecta) en bene-

[341] Hay que destacar también el modo en que Pablo usa en 9,9 la palabra *autarkeia,* nombre de una virtud muy estimada por los cínicos y los estoicos ("autarquía, autosuficiencia", cf. BDAG, 152). Emplea el término para denotar una "suficiencia" posibilitada precisamente por la disposición a compartir recursos escasos.

[342] Véase, por ejemplo, mi *Theology of Paul,* 656-661.

[343] Georgi hace referencia en particular a 1 Cr 29, donde el verbo *prothymeisthai* aparece siete veces (*Remembering,* 108-109). Betz señala que *prothymia* no es un término específicamente cristiano (*2 Corinthians 8 and 9,* 65).

[344] BDAG, 104; Thrall, *2 Corinthians,* 523-524, 591.

[345] Puede tener el sentido de "asumir una tarea a expensas propias" (LSJ, 275).

[346] Otro uso raro es el de *hypostasis* en 9,4, donde el sentido de "plan, proyecto, tarea" ha ganado considerable apoyo en los últimos años (BDAG, 1040-1041; Furnish, *2 Corinthians,* 427-428; Thrall, *2 Corinthians,* 568-570; ambos autores reconocen su deuda con H. Koester, *TDNT* VIII, 572-589).

ficio de los demás son fruto de la preocupación de unos por otros (como en Rom 12,7 y como en 1 Cor 12,7; 6,15). Asimismo, es significativo que él pueda referirse s ese servicio/ministerio como "medio de prueba" (*dokimē* [9,13])[347], es decir, de su disposición a tomar parte en la colecta; no bastan las simples palabras que expresan preocupación por los otros creyentes en necesidad[348].

7) *Leitourgia:* 9,12. Este término, uno de los más fascinantes utilizados por Pablo, denota "servicio". Pero en el griego clásico tenía el sentido de "servicio público" en Atenas y otras ciudades, siendo "la designación habitual de un servicio realizado por un ciudadano para el Estado o el culto público"[349]. Lo interesante es que ese servicio público se esperaba de hombres ricos y costeado por ellos mismos; ayudaba a encauzar el espíritu de competición hacia el bien común. Por implicación, Pablo lo compara con la obligación de los enriquecidos por la gracia de Dios de hacer una equivalente prestación pública en beneficio de los creyentes más pobres.

8) *Koinōnia:* 8,4; 9,13. Con la connotación de "compartir, participar", *koinōnia* es un término importante para Pablo[350]. Aquí, él le da el sentido de "participación activa en este ministerio de los santos", la colecta (8,4): la *koinōnia* como un compartir la pobreza de otros creyentes (contribuyendo a aliviarla) es de nuevo el resultado esperado de la participación en Cristo (1 Cor 10,16) y en su Espíritu (Flp 2,1): la "hermandad" no puede ser pasiva solamente; tiene que ser también activa[351].

9) *Kalos:* 8,21; *agathon ergon:* 9,8; *dikaiosynē:* 9,9.10; *hypotagē:* 9,13. Estos términos restantes son interesantes también, porque Pablo no dudó

---

[347] Al igual que en 8,8 ("estoy probando [*dokimazōn*] la sinceridad de vuestro amor"), resuenan aquí las sospechas que habían deteriorado anteriormente las relaciones entre Pablo y la iglesia corintia. Y nótese también 8,2: la "severa prueba" de la aflicción.

[348] *Endeixis,* "demostración, prueba" (8,24) conecta con la misma idea: la colecta demostrará la realidad de su amor/caridad.

[349] BDAG, 591; *OCD*[3], 875.

[350] Véase *Theology of Paul,* 561-562, 616-617, 709; *koinōnia* es predominantemente un término paulino en el NT: trece de sus diecinueve apariciones en él ocurren en las cartas indiscutiblemente de Pablo (Rom 15,26; 1 Cor 1,9; 10,16 [dos veces]; 2 Cor 6,14; 8,4; 9,13; 13,13; Gál 2,9; Flp 1,5; 2,1; 3,10; Flm 6).

[351] J. Hainz, "*KOINŌNIA* bei Paulus", en L. Bormann *et al.* (eds.), *Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World,* D. Georgi Festschrift (NovTSupp 74; Leiden: Brill, 1994), 375-391. Una idea complementaria es apuntada mediante *isotēs* (8,13.14), con su exhortación a la "igualdad, equidad" entre los creyentes, por la cual los que gozan de prosperidad ayudan a los que están necesitados; véase Georgi, *Remembering,* 84-89; Betz, *2 Corinthians 8 and 9,* 67-68; Thrall, *2 Corinthians,* 539-540; Joubert, *Paul as Benefactor,* 140-144.

en instar a sus convertidos a hacer "lo que es bueno" (*kala*), en animarlos a darse cuenta de que Dios quería verlos "abundar en toda obra buena" (*ergon agathon*). Esa "sumisión (*hypotagē*) a la fe del Evangelio" era adecuada, mientras que no lo había sido la "sumisión" pedida en la reunión de Jerusalén (Gál 2,5)[352]. Lo más notable de todo es el uso repetido de una palabra clave en la definición paulina del Evangelio, pero utilizada aquí con una connotación que sería más apreciada por los tradicionalistas de Jerusalén y Antioquía: *dikaiosynē*. El término, tan central en la exposición que hizo Pablo de su evangelio en Romanos, con el significado de "justicia (de Dios)"[353], tiene aquí el sentido de "acción justa" que cumple los requerimientos de la Ley en cuanto a responsabilidad social hacia los demás[354]. El uso surge inmediatamente de la pequeña cadena de textos de la Escritura (judía) que Pablo refleja o cita en la primera parte de este párrafo final:

- 9,6: "El que siembra escasamente, escasamente cosecha; y el que siembra a manos llenas, a manos llenas cosecha; cf. Prov 11,24.
- 9,7a: "Que cada uno dé como le dicte su corazón; no de mala gana ni forzado"; cf. Dt 15,10.
- 9,7b: "Dios ama al que da con alegría" = LXX Prov 22,8a.
- 9,9: "Ha repartido a manos llenas, ha dado a los pobres; su justicia subsiste eternamente" = LXX Sal 112,9 (hablando del "justo").
- 9,10a: "Aquel que provee de semilla para sembrar, de pan como alimento" = Is 55,10.
- 9,10b: "Los frutos de vuestra justicia"; cf. LXX Os 10,12.

Pablo basaba claramente su llamamiento a los judíos con respecto a la colecta en la concepción judía de la "justicia" como la responsabilidad derivada del compromiso pactal de Israel, por la cual debían compartir las ventajas de la alianza (prosperidad en cosechas y frutos) con los menos afortunados de la comunidad. No se debe pasar por alto que esa preocupación enteramente judía (un aspecto del "nomismo pactal") tenía un carácter suplementario con respecto a lo que para Pablo era lo principal (la

---

[352] Cf. Betz, que sobreinterpreta la frase como referencia a un documento (*2 Corinhians 8 and 9*, 122-125). Pero, como señala Georgi, "*hypotagē tēs homologias* en este versículo deviene *hypakoē tēs pisteōs* después, en la epístola a los Romanos (Rom 1,5)" (Georgi, *Remembering*, 105); podríamos añadir a modo de comparación Rom 6,17: "esa forma de doctrina a la que fuisteis entregados".

[353] Véase *supra*, § 33.3a.

[354] La incomodidad de algunos comentaristas de Pablo ante la idea de que utilizó este término clave en este sentido es bien ilustrada por Georgi, *Remembering*, 99-101; Furnish, *2 Corinthians*, 448-449; Thrall, *2 Corinthians*, 580-583.

gracia de Dios en Cristo, evocadora del acto generoso)[355]. Tampoco hay que perder de vista que Pablo se inspiró en esa misma ética social judía, la cual él consideraba probablemente conforme a su teología de la "justicia", ya desarrollada en Gálatas y pronto explicada al detalle en Romanos.

e. *La teología de la colecta*

¿Qué pretendía Pablo con la colecta? La terminología recién examinada ya ha proporcionado parte de la respuesta.

En un aspecto –quizá el más pastoral de manera permanente–, la colecta era simplemente un acto de compasión cristiana: una expresión práctica de preocupación por los hermanos creyentes necesitados[356], en la que se plasmaba la visión paulina del cuerpo de Cristo[357], si bien, en este caso, a escala internacional. Era, para Pablo, la necesaria consecuencia de haber experimentado la bondad, la generosidad sin límites de Dios, mostrada en su mirar por el bienestar de la humanidad y, sobre todo, aceptando al pecador impío (judío o gentil) y agraciando con el don del Espíritu a los débiles e incapaces. La *charis* de una "donación generosa" concordaba con la *charis* de "gratitud" como prueba de la *charis* de Dios y como adecuada respuesta a ella[358].

Al mismo tiempo, estos principios aparentemente sencillos y claros habían quedado envueltos en las controversias que el Evangelio y la misión de Pablo habían ocasionado entre las primeras comunidades cristianas. La colecta fue el intento de Pablo de tapar la brecha abierta con las iglesias-madres respecto a la misión amplia en el Mediterráneo, de restaurar la deteriorada *koinonia* entre judíos y gentiles[359]. Por eso tuvo repercusiones en ella la situación ambigua de los creyentes gentiles incircuncisos (ambigua para muchos o la mayoría de los seguidores judíos de Jesús el Mesías).

---

[355] Betz tiende a excluir la posibilidad de que el pensamiento de Pablo esté configurado aquí por las referencias de los LXX, en vez de por el uso proverbial, mucho más extendido (*2 Corinthians 8 and 9*, 103-115, pero las citas (de memoria) y las alusiones están demasiado concentradas y son en general demasiado claras para que haya muchas dudas sobre la cuestión. Indicio de la incomodidad a que nos referimos en n. 354 es su comentario: "Me parece notable que Pablo hable de justicia humana de modo similar al que se encuentra en autores judíos" (115) ¿Por qué "notable?

[356] Como en Rom 12,13; 1 Cor 16,15; Gál 6,2.10; Flp 2,25; 4,16.

[357] 1 Cor 12,26; Rom 12,8.

[358] Véase § 33.4d, *supra*.

[359] Esta cuestión suele tratarse bajo la rúbrica "la unidad de la Iglesia" (cf., por ejemplo, Nickle, *Collection*, 111-129; bibliografía anterior en 111 n. 112; Schrage, *1 Korinther* IV, 426), pero es más apropiado hablar de intento de restaurar una unidad rota.

¿Hay que entender, pues, la colecta como cumplimiento de la condición añadida al acuerdo de Jerusalén en Gál 2,10? Sin duda, así la veían algunos. El mismo Pablo debió de ser consciente de esta posible interpretación e incluso desearla, en la esperanza de que ello facilitaría el acercamiento a Jerusalén. El hecho de que exponga las obligaciones de los creyentes, concretamente de los gentiles corintios, en términos de "buenas obras", "sumisión" y "justicia"[360], sugiere que Pablo pretendía dar pábulo a esa interpretación[361]. Muy posiblemente, su convicción (completamente judía) de que la aceptación (por Dios) dentro de la comunidad de creyentes debía manifestarse en una vida transformada y caracterizada por el servicio a los demás y la preocupación por ellos era, de todos modos, lo bastante similar a la insistencia de los tradicionalistas en las "obras de la Ley"[362] para que Pablo juzgase que podía promover la colecta como lo hizo, sin ceder terreno en cuanto a su doctrina de la justificación por la sola fe[363].

Y lo que produce aún más intriga: ¿podría entenderse también la colecta como un cumplimiento de la esperanza profética de que los gentiles llevarían dones al Señor, esperanza especialmente prominente en Isaías?[364] Pablo juega desde luego con esta idea al hablar de su misión sacerdotal de "hacer aceptable la ofrenda de los gentiles" (Rom 15,16). El pasaje refleja la visión isaiana (Is 66,20), un versículo que, como vimos con anterioridad (§ 29.4a), bien pudo haber contribuido significativamente a la estrategia misionera general de Pablo[365]. Por eso, una vez más, tenemos que preguntarnos: ¿era su intención, empleando ese lenguaje, que se percibiese su

[360] Recuérdese que "justicia" puede tener el sentido de "limosna" (§ 27 n. 189), y Berger señala que la limosna podía ser presentada como un sustitutivo del sacrificio en el templo y de la circuncisión ("Almosen für Israel"). Lucas parece interpretar la colecta de este modo, si hemos de guiarnos por Hch 24,17 (Jervell, *Apg.*, 57): otro caso en el que la narración lucana refleja más la versión jerosolimitana de la misión de Pablo. En Gál 2,10 no está claro si "los pobres" debían ser entendidos como una referencia específica a las comunidades de Jerusalén o si los pobres de Jerusalén eran simplemente el ejemplo obvio de una preocupación más general (véase § 27 n. 186, *supra*).

[361] El hecho de que los caps. 8 y 9 de 2 Corintios pudieron haber sido en un principio borradores de cartas distintas (§ 32.7a) quizá sea indicio de que Pablo tenía dudas sobre cuál era la mejor manera de hacer su exhortación para la colecta.

[362] Véase mi *New Perspective on Paul*, 67-80.

[363] Pablo había intentado compatibilizar posturas como en Gálatas; véase 2,6-9.11-18, etc., pero también 2,10b; 5.6b.13; 6,2.

[364] Is 18,7; 45,14; 60,5-7.9.11.13; 61,5-6.

[365] Véase *supra*, § 29 n. 84, y especialmente Riesner, *Paul's Early Period*, 249-250. Véase también D. J. Downs, "'The Offering of the Gentiles' in Romans 15.16": *JSNT* 29 (2006) 173-186, quien opina que la frase "la ofrenda de los gentiles" debe leerse como un genitivo subjetivo.

buena voluntad para la realización de la colecta?[366] La empresa en su conjunto pudo ser, de hecho, parte de la esperanza y estrategia de Pablo de "provocar los celos" de Israel con la respuesta de los gentiles al Evangelio (Rom 10,19; 11,13-14)[367]. Si era así, se trataba de una táctica peligrosa. Porque la visión de Isaías se podía interpretar fácilmente como glorificación de la nación de Israel; los dones llevados por los gentiles iban a enriquecer a Israel restaurado. Un cumplimiento más natural de esa visión era la conversión de los gentiles en prosélitos[368]. Pablo, por supuesto, habría objetado tal deducción. La colecta podía ser también presentada como un equivalente cristiano al impuesto del templo, que significaba la centralidad de Jerusalén para los creyentes de la diáspora, e incluso el derecho de la iglesia de Jerusalén a un impuesto equivalente pagado por las iglesias nacidas de ella[369]. Sin duda, Pablo habría puesto reparos también a esta idea. La colecta, a su entender, era simplemente el reconocimiento de la dependencia mutua entre los creyentes, sin que importase lo espacialmente alejados que pudieran estar unos de otros (Rom 15,26), y un particular reconocimiento por los creyentes gentiles de los bienes espirituales que habían recibido mediante su participación en la herencia de Israel (15,27).

---

[366] Posiblemente, la desconcertante referencia de Rom 15,28 a Pablo "consignándoles los frutos" (presumiblemente, a la iglesia de Jerusalén) era un modo de dar al asunto un carácter más formal, casi comercial, así como de indicar que Pablo quería poner su sello personal en la empresa ("mi servicio" [15,31]), con su presencia garantizando (Pablo debía de esperar) la entrega segura de la colecta; véase también Fitzmyer, *Romans,* 723; Jewett, *Romans,* 931-932.

[367] McKnight, "Collection", 146. Rom 11,13-14 indica que esos pensamientos estaban por entonces en la mente de Pablo. Pero no hay que dar una importancia excesiva a esto, porque él todavía tenía la idea de ir a España, un campo de misión totalmente nuevo: ¡aún no podía ser el final! (Thrall, *2 Corinthians,* 513). Nickle señala que el pasaje citado en 2 Cor 9,10 (Is 55,10) incluye la seguridad de que la Palabra de Dios realizará su propósito (*Collection,* 137); cf. Rom 9,6.

[368] Los textos están reunidos en *Jesús recordado,* 457, nn. 70 y 71.

[369] La cuestión fue puesta de relieve en un famoso artículo de K. Holl, "Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde", *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* (Tubinga: Mohr, 1928) II, 44-67. Sobre el impuesto del templo y los paralelos y diferencias entre el impuesto del templo y la colecta de Pablo, véase Nickle, *Collection,* 74-93. McKnight sugiere que la colecta podría haber sido transportada junto con el impuesto del templo, por lo cual Pablo había acompañado ambos fondos a Jerusalén para su entrega al templo y a la comunidad jerosolimitana ("Collection", 144). Pero aunque es atractiva la idea de que Pablo se sirvió de la protección otorgada al transporte del impuesto del templo, es poco probable que sinagogas de la diáspora lo hubieran considerado un representante apropiado para llevar ese impuesto. Thrall señala que, según Filón, los portadores del impuesto del templo de Jerusalén eran llamados *hieropompoi,* no *apostoloi,* como en 2 Cor 8,23 (*2 Corinthians,* 554, con referencia a Filón, *Legat.,* 216; *Spec. leg.,* I, 77-78).

Presumiblemente, ese manto de ambigüedad que envolvía a la colecta fue un factor importante en el fracaso que acabó siendo la operación de ayuda, como había temido Pablo (Rom 15,31)[370]. Pero esto pertenece al acto final de la historia del apóstol (§ 34). Aquí es más oportuno concluir dejando intacta la esperanza de Pablo de que la colecta ayudará a curar viejas heridas y a conducir a judíos y gentiles, al judío y al griego, a una aceptación mutua, a un servicio recíproco y a un culto compartido, anhelo expuesto en el párrafo culminante de su Carta a los Romanos (15,7-13).

33.5 El testamento de Pablo (Hch 20,17-38)

La composición de la carta a los cristianos de Roma y el envío de la delegación a Jerusalén con los fondos de la colecta proporcionaron un clímax muy adecuado a la misión del Egeo. Esta había sido la parte principal de la obra misionera de Pablo e iba a dar su fruto más duradero. Pero Lucas, que no menciona la correspondencia epistolar ni la colecta, opta por señalar el fin de la misión del Egeo, y de hecho el fin de la actividad de Pablo como misionero peripatético, de manera diferente. Lo presenta pronunciando en Mileto palabras de despedida ante los ancianos llegados allí desde otra de sus dos bases principales en la misión del Egeo, Éfeso. Ese discurso, para los efectos, constituye la última voluntad y testimonio de Pablo, y es el único recogido por escrito donde sus oyentes comparten su misma fe[371].

a. ¿De dónde derivó Lucas el discurso?

En los círculos judíos, el género testamentario estaba ya bien establecido[372]. Característica del género era la presentación de alguna venerada figura del pasado que, sintiendo cercana la muerte, daba instrucciones postreras a las personas de su entorno inmediato, sacaba convenientes lecciones de su propia vida y advertía de los malos tiempos que podían venir. Esos testamentos, atribuidos a los Doce Patriarcas o a alguno de ellos, estaban ya en circulación, y también, probablemente, uno atribuido a Job[373]. Lucas no hace uso del género como tal, pero la mo-

---

[370] Véase *infra*, § 34.1e.

[371] "El escenario parece, pues, histórico; Pablo probablemente pronunció un discurso en Mileto, y esto llegó a conocimiento de Lucas a través de la tradición" (Trebilco, *Early Christians*, 174-175).

[372] Seguía principalmente el modelo de Gn 49, pero nótese también Jos 23; cf. 1 Sm 12 y 1 Mac 2,49-70.

[373] Sobre los *Testamentos de los Doce Patriarcas* y el *Testamento de Job*, véase *OTP*

tivación parece ser similar[374]. Pablo, que está a punto de separarse para siempre de sus iglesias, aprovecha la oportunidad para recordar el carácter de su principal obra misionera, advertir de peligros futuros y sacar apropiadas lecciones para sus iglesias[375].

Las ideas destacadas son las que, a juicio de Lucas, Pablo habría resaltado. Pero el hecho de que describa a los oyentes de Pablo como "los ancianos" de Éfeso (20,17), a los que también se hace referencia como "supervisores" en 20,28, pese a que Pablo no menciona a los "ancianos" en ninguna de sus cartas de este período, sugiere que Lucas escribió más que medio conscientemente con un ojo puesto en las iglesias de su propio tiempo[376]. Lo que intriga más de todo es que en los versículos 29-30 encontramos un espíritu de vaticinador que podemos asociar más naturalmente con documentos escritos hacia finales del siglo. Además, su lenguaje, y también los versículos 24 y 28, han dado cierta fuerza a la idea popular de que fue el propio Lucas el autor de las epístolas pastorales[377].

Lucas, ciertamente, aprovecha la oportunidad de subrayar varios de sus temas principales en Hechos:

- "El consejo de Dios" (20,27) como el determinante último de la mayor parte de los elementos decisivos[378].

---

vol. 1. Los testamentos "siguen aproximadamente estas líneas: la figura ideal, ante la cercanía de su muerte, hace que sus familiares y amigos íntimos estén alrededor de su lecho. En ocasiones les informa sobre su fallo mortal y les exhorta a evitar ciertas tentaciones; típicamente, les instruye sobre el camino de la justicia y pronuncia bendiciones y maldiciones. A menudo ilustra sus palabras... con descripciones del futuro como le ha sido revelado en un sueño o visión" (773). Véase también Fitzmyer, *Acts*, 674.

[374] Nótese en particular Hch 20,24-25.

[375] "El discurso está dirigido formalmente a los dirigentes de la comunidad de Éfeso, pero sirve para toda la Iglesia cristiana. Pablo es el ejemplo para la Iglesia y, como tal, dicta disposiciones para después de su muerte. Aparece aquí como el único fundador de las comunidades. Es, en otras palabras... presentado como algo semejante a un 'apóstol principal' (*Oberapostel*)" (Jervell, *Apg.*, 509, también 515).

[376] Véase Trebilco, *Early Christians*, 186-187, y *supra*, § 27, en n. 97; aunque nótese también Flp 1,1 (véase al respecto *infra*, § 34.4c).

[377] Véase particularmente S. G. Wilson, *Luke and the Pastoral Epistles* (Londres: SPCK, 1979). Por ejemplo, la perspectiva de 20,28 se aproxima más a las epístolas posteriores que a cualquier cosa del contenido de las cartas paulinas indiscutidas: "atended a vosotros mismos" (1 Tim 4,16), "supervisores" (1 Tim 3,1-7; Tit 1,7), jefes nombrados por el Espíritu (cf. 1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6), también ancianos (20,17; 1 Tim 5,17; Tit 1,5); y nótese la idea de apacentar la grey de Dios en 1 Pe 5,2-3. Barrett resume la lista de paralelos (*Acts*, 965). Véase Trebilco, *Early Christians*, 189-195.

[378] Un tema particularmente lucano dentro del NT (Lc 7,30; Hch 2,23; 4,27-28; 5,38-39; 13,36; 20,27).

- El Espíritu de Dios como el poder inspirador y ordenador detrás de la Iglesia y su misión (20,22-23.28)[379] (la misión que empezó con claros signos de estar dirigida por el Espíritu [13,2.4; 16,6-7] termina con unas palabras que expresan la convicción de ello).
- Pablo como persona que recibió su ministerio del Señor Jesús[380] para que sirviese de modelo de misionero y maestro comprometido[381].
- El repetido tema de dar testimonio (20,21.23.24)[382].
- La predicación de Pablo en Hechos, resumida en 20,21, como exhortación a convertirse a Dios y creer en Jesús, "nuestro Señor"[383] (nótese un equilibrio similar entre ambas cosas en 1 Tes 1,9-10, aunque "conversión" no es un término característicamente paulino)[384].
- El Evangelio como predicación sobre la gracia de Dios y su reino[385] y llamada a la conversión a Dios, así como a la fe en el Señor Jesucristo (20,21.24-25.32)[386].
- La tensión entre un mensaje dirigido tanto a judíos como a griegos (cf. 19,10.17)[387] y la amenaza contra ese mismo mensaje por "las asechanzas de los judíos" (20,19.21)[388].

---

379 Véase Hch 4,8.31; 5,32; 6,5; 7,55; 8,29.39; 10,19-20.47; 13,2.4.9; 15,28; 16,6-7.

380 Hch 20,24; cf. 9,15-16; 18,9-10; 22,17-21; 26,16-18.

381 Hch 20,19-21.24-27.31.34-35. S. Walton, *Leadership and Lifestyle: The Portrait of Paul in the Miletus Speech and 1 Thessalonians* (SNTSMS, 108; Cambridge: Cambridge University, 2000), cap. 4, opina que "Lucas presenta a Pablo como modelo de discipulado vivido y enseñado por Jesús, y como modelo de dirigente en la tradición de Jesús" (134).

382 Hch 1,8.22; 2,32; 3,15; 5,32; 10,41; 13,31; 22,15; 26,16.

383 Por ejemplo, Hch 13,38; 16,31; 17,30; 19,4; 26,18. Era importante para Lucas que Dios, tanto como Jesús, fuera el contenido de la predicación a los griegos (cf. especialmente 14,15-17 y 17,22-31).

384 Dentro del corpus paulino, *metanoia* ("conversión, arrepentimiento") aparece solo en Rom 2,4 y 2 Cor 7,9-10, y el verbo correspondiente, *metanoeō,* únicamente en 2 Cor 12,21.

385 Véase Hch 1,3; 8,12; 14,22; 19,8; 28,23.

386 Conversión/arrepentimiento: 2,28; 3,19; 5,31; 8,22; 11,18; 17,30; 20,21; 26,20; fe: 4,4; 9,42; 10,43; 11,17.21; 13,12.48; 14,1.9.23.27; 15,7.9; 16,31.34; 18,8.27; 19,2.4; 20,21; 26,18.

387 Hch 9,15; 13,44-48; 17,4.11-12.17; 18,4-7; 19,10.17. Pero al describir la misión de Pablo, al igual que antes (14,1;18,4;19,10.17), como dirigida a "judíos y griegos", Lucas ha conservado una concepción auténticamente paulina de esa misión (Rom 1,16; 10,12; 1 Cor 1,24; 10,23; 12,13; Gál 3,28; Col 3,11).

388 Véase también Hch 12,3.11; 13,50; 14,3.4.19; 17,5; 18,6.12; 19,9; 20,3; 22,30.

- Y, algo no menos importante, el refuerzo sutil del mensaje de que el cristianismo (compuesto de judíos y de griegos) comparte plenamente la identidad de Israel (20,28.32)[389].

Sin embargo, Lucas no ha hilvanado el discurso exponiendo simplemente sus prioridades teológicas; varios indicios llevan a suponer que esos elementos de teología fueron configurados en considerable medida por datos y tradiciones de los que él disponía[390].

- Por eso se percibe el sentimiento de Pablo de ser criticado desde dentro de las iglesias (20,18.26-27.33), un detalle sorprendente para el lector de Hechos, pero no para los familiarizados con las cartas paulinas[391].
- Por eso también el sufrimiento de Pablo es algo que Hechos no pone especialmente de relieve, pese a que el apóstol habla de sus "cadenas" y "aflicciones" en varias ocasiones dentro de sus cartas[392].
- "Sirviendo al Señor" (20,19) es lenguaje de Pablo[393], no de Lucas, como también el término "humildad"[394] y la frase "cuanto os fuera provechoso" (*ta sympheronta*) (20,20)[395]. Pablo recuerda asimismo sus lágrimas (2 Cor 2,4), y el peligro procedente de su propio pueblo y los obstáculos puestos en su camino por "los judíos"[396].
- La mención de un ministerio "por las casas" (20,20) nos recuerda que la obra principal de Pablo fue realizada a menudo en iglesias do-

[389] Israel como heredad de Dios (por ejemplo, Nm 18,20; Dt 32,9; Jr 10,16; 51,19; Eclo 44,23) y el templo de Israel como "los santos" (por ejemplo, Dt 33,3; Sal 16,3; 34,9; Dn 7,18; 8,24; Tob 8,15; Sab 18,9). Que estos términos sean dirigidos a creyentes gentiles es el modo que tiene Lucas de indicar que la visión de Santiago (15,15-17) y la encomienda de Pablo (26,18) se cumplieron en la misión paulina.

[390] Cadbury enumera catorce "expresiones paulinas" en el discurso (*Beginnings* V, 412-413); otra bibliografía se encuentra en Trebilco, *Early Christians,* 177 n. 89, y véase también 178-186.

[391] Las cartas paulinas atestiguan que Pablo se sentía criticado por varios aspectos de su ministerio: sobre sus planes de viaje (2 Cor 1,15-18), sobre su predicación (1 Cor 1,17–2,4; 2 Cor 10,10; 11,6), sobre su negativa a aceptar ayuda económica (1 Cor 9; 2 Cor 11,7-11), etc. Ya en su carta más temprana sintió la necesidad de apelar al conocimiento de su conducta que tenían sus convertidos (1 Tes 1,5).

[392] Cf. particularmente Flp 1,17, y nótese la intensidad del tema en 2 Corintios (§ 32.7).

[393] Rom 1,1; 12,11; 14,18; 16,18; Gál 1,10; Flp 1,1.

[394] Por ejemplo, Rom 12,16; 2 Cor 10,1; Flp 2,3.

[395] 1 Cor 6,12; 7,35 v.l.; 10,23.33 v.l.; 12,7; 2 Cor 8,10; 12,1 v.l. (BDAG, 960).

[396] 2 Cor 11,26; 1 Tes 2,14-16.

mésticas, mientras que Lucas se centra más en el ministerio inicial en las sinagogas. La frase "en público y por las casas" implica que su enseñanza era siempre coherente: no decía una cosa en privado y otra en público; no era una enseñanza esotérica para un círculo interno privilegiado.

- La referencia a la iglesia "que él obtuvo con la sangre suya" (20,28)[397] es una reflexión teológica sobre la cruz, única en Hechos[398]; hay que señalar que menciones de la sangre de Cristo (en la cruz) se encuentran repetidamente en cartas de Pablo[399], pero nunca como referencia a la sangre de Dios.

- La adhesión emotiva de Pablo a sus iglesias (20,19.31), su amonestación a los por él convertidos y su preocupación por los "débiles" (20,35) se perciben mucho más claramente en las cartas paulinas que en cuanto hemos visto de Hechos hasta ahora[400].

- El lenguaje de 20,32 tiene un carácter especialmente paulino: "Os encomiendo... a Dios y al mensaje de su gracia (*charis*), que puede

---

[397] Hch 20,28 es uno de los versículos más difíciles de Hechos, por no decir del Nuevo Testamento. La principal dificultad surge en la frase final: "...la Iglesia de Dios, que él obtuvo con la sangre suya". ¿Deberíamos traducir mejor "con su propia sangre"? (cf. NIV). El texto causó tal desconcierto (¿la propia sangre de Dios?) que algunos de los escribas encargados de sacar copias del libro de Lucas intentaron evidentemente mejorarlo, aclararlo, leyendo "la Iglesia del *Señor,* que él obtuvo con su propia sangre" (cf. Heb 9,12). La REB considera esta como la lectura correcta, pero en crítica textual existe la buena regla de que la lectura original es probablemente la más difícil. La NRSV y la NJB, en cambio, leen "la sangre de su propio Hijo", suponiendo que en la frase hay una referencia como la explícitamente hecha en Rom 8,32. Sobre las cuestiones textuales, véase Metzger, *Textual Commentary,* 480-482; B. D. Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture* (Nueva York: Oxford University, 1993), 87-88, y Sellner, *Das Heil Gottes,* 467-480.

[398] Más que ver una declaración simplista o, al contrario, una consideración complicada sobre la acción de Dios en Cristo (cf. 2 Cor 5,19, debemos suponer que estamos ante una referencia, no muy claramente expresada, a la muerte de Jesús. Aun así, la cristología supera cualquier otra formulación por el estilo contenida en Hechos (Jesús como sangre de Dios). Más todavía: en ningún otro pasaje de Hechos atribuye Lucas un significado salvífico a la cruz, ni como acto martirial ni como sacrificio. Concebiblemente, el propio Lucas no tenía una noción del todo clara sobre el significado de la cruz: las restantes referencias a ella en Hechos expresan un tema de sufrimiento con triunfo posterior (véase *supra,* § 23.4g). Pero posiblemente se trata tan solo de la expresión fallida de una enseñanza de Pablo más familiar y mejor formulada.

[399] Rom 3,25; 5,9; 1 Cor 10,16; 11,25.27; Col 1,20.

[400] Por ejemplo, 1 Cor 16,17-19; 2 Cor 2,4; 6,11-13; 7,2-16; Gál 4,19; 1 Tes 2,17-20; 3,10. *Noutheteō* ("amonestar") es una palabra exclusivamente paulina en el NT, exceptuado el presente caso de Hechos.

edificaros (*oikodomēsai*) y daros la herencia (*klēronomia*) entre todos los santificados (en cierta medida, la del v. 33)[401].

- Antes de 20,34, Lucas no ha dicho virtualmente nada respecto al mantenimiento de Pablo mediante su propio trabajo, una cuestión de principio para el apóstol[402].
- Y la implicación de que Pablo modeló su conducta según la enseñanza de Jesús falta también en Hechos, mientras que es frecuente en las cartas paulinas[403].

Aunque varios de estos aspectos se entienden mejor como formulaciones lucanas de cuestiones en las que Pablo hizo hincapié, la idea de que Lucas tuvo razón en presentar esto como última voluntad y testimonio de Pablo es una posición que podemos mantener con cierta confianza[404]. De hecho, es difícil evitar la conclusión de que, ya fuera por medio de la tradición o gracias a un conocimiento personal del pensamiento paulino, Lucas ha logrado representar ese pensamiento de manera bastante exitosa.

---

[401] "Gracia" (casi dos tercios de todas las apariciones de *charis* se dan en el corpus paulino); poder de Dios (Rom 16,25; 2 Cor 9,8); "edificar" (1 Cor 8,1.10; 10,23; 14,1.17; 1 Tes 5,11; aunque también Hch 9,31); "herencia" (Rom 4,13-14; 8,17; 1 Cor 6,9-10; Gál 3,18) entre los santificados (Rom 15,16; 1 Cor 1,2, pero también Hch 26,18; para la frase completa ("la herencia entre todos los santificados"), cf. especialmente Ef 1,18 y Col 1,12. El tema de la codicia (20,33) no se encuentra en ningún otro pasaje de Hechos, pero constituye una preocupación frecuente de Pablo (por ejemplo, Rom 7,7-8; 1 Cor 10,6; Gál 5,16.24).

[402] Una cuestión de principio y de orgullo (1 Cor 4,12; 9,15-18; 2 Cor 11,7-11; 1 Tes 2,9; 2 Tes 3,8; véase § 29.5d). El versículo añade aquí la información de que su trabajo proveía también a las necesidades de los que estaban con él. Pero lograr que los más capaces asistieran a los débiles era otra preocupación paulina (Rom 15,1-2; Gál 6,2).

[403] Rom 6,17; 13,14; 15,1-5; 1 Cor 11,1; Flp 2,5; Col 2,6; véase *Theology of Paul,* 189-195. Pablo estaba muy dispuesto a presentarse como ejemplo de conducta cristiana (1 Cor 4,16; 11,1; Gál 4,12; 1 Tes 2,9-12; 4,11; 2 Tes 3,6-10).

[404] Haenchen cita a Dodd (con desaprobación): "Son tantos los ecos de las epístolas paulinas que debemos suponer... que [Lucas] trabajó con auténticas reminiscencias del discurso de Pablo en esta ocasión o en una similar" (*Acts,* 591 n. 8); la cita que Barrett ofrece de Bauernfeind, "el espíritu de este discurso es el espíritu de Pablo, pero no la letra (*Buchstabe*) de las cartas paulinas conocidas" (*Acts,* 964), puede acercarse más a la realidad. "Hay que pensar en auténticas reminiscencias, aunque, obviamente, el discurso como tal fue concebido por Lucas... Abundan en el discurso los lucanismos, pero también los paulinismos" (Jervell, *Apg.,* 516). Walton, tras una minuciosa comparación del discurso de Mileto con 1 Tesalonicenses, concluye que "el pensamiento de los dos textos, y con frecuencia la expresión verbal, corren notablemente paralelos" y que "Lucas conoce la tradición paulina independientemente de las epístolas" (*Leadership,* 185, 212).

b. El discurso propiamente dicho

Hay en el discurso dos temas dominantes, típicos del género testamentario: una apología por la vida pasada y una advertencia y exhortación para el futuro.

La apología viene primero:

- Pablo ha "servido al Señor con toda humildad y lágrimas, soportando las pruebas que me vinieron por las asechanzas de los judíos" (20,19).
- Ha sido fiel al predicar su mensaje de "conversión a Dios y de fe en nuestro Señor Jesús" (20,20-21).
- Ahora va a Jerusalén, totalmente preparado para las prisiones y tribulaciones que le esperan, y determinado a "terminar mi carrera y el ministerio que he recibido del Señor Jesús, de atestiguar la buena noticia de la gracia de Dios" (20,22-24)[405].

El nexo con los tiempos peligrosos que se avecinan lo establece Pablo negando tener responsabilidad personal en lo que va a suceder (20,26-27). Luego viene la advertencia y exhortación:

- Los ancianos/supervisores[406] efesios tienen la responsabilidad de "pastorear la Iglesia de Dios (o del Señor)" (20,28)[407].
- Habrá peligro de fuera: después de la marcha de Pablo "se introducirán entre vosotros lobos crueles, que no perdonarán al rebaño" (20,29).
- Habrá asimismo peligro de dentro: "algunos de vuestro mismo grupo deformarán la verdad, a fin de arrastrar a los discípulos detrás de ellos" (20,30).

---

[405] El sentimiento de la importancia de ese ministerio se asemeja en parte al de 2 Cor 5,18-20, pero el lenguaje es el mismo que en 2 Tim 4,7 ("he llegado a la meta en la carrera").

[406] Sobre *episkopos* ("supervisor, vigilante") en el presente caso, véase particularmente Fitzmyer, *Acts*, 678-679.

[407] En lo relativo a un constante subrayar la cuestión de la identidad cristiana hay varios aspectos importantes en este versículo. 1) "El rebaño (= grey)" es una imagen veterotestamentaria bien establecida del pueblo de Dios (Sal 78,52.71; Is 40,11; Jr 23,2; Ez 34; Miq 5,4). 2) Esta evocación de la imagen de Israel para las iglesias fundadas por Pablo es potenciada con el verbo "adquirir", utilizado para la elección divina de Israel en las traducciones griegas de Is 43,21 y Mal 3,17. 3) "La Iglesia de Dios" es una denominación constante en el AT ("asamblea de Dios"), con la que se indica que cada reunión de creyentes, seguidores del Camino, tanto gentiles como judíos, estaba en armonía y en continuidad directa con la comunidad de Israel (véase *supra*, § 20.1 [14]).

- La exhortación "estad alerta" continúa ese tono de premonición escatológica[408].

El aviso de que en el futuro surgirán falsas doctrinas tanto fuera como dentro tiene de nuevo el sonido de cartas ofrecidas posteriormente en el Nuevo Testamento[409]; la sensación es de cambio completo de escenario, de fin de una época[410].

Un recordatorio de que Pablo llevaba tres años haciendo esas advertencias, y la encomienda de los creyentes romanos "a Dios y al mensaje de su gracia" (20,31-32), podrían haber cerrado adecuadamente el discurso; sin embargo, para cierta sorpresa de lector, sirven de transición final a la apología:

- "Yo de nadie codicié plata, oro o vestidos (20,33)[411].
- "Trabajé con mis propias manos para mantenerme a mí mismo y a mis compañeros" (20,34).
- Dejó con ello un ejemplo de cómo ayudar a los débiles, en el espíritu de la enseñanza de Jesús: "Hay mayor felicidad en dar que en recibir" (20,35)[412].

La atmósfera de negro presagio se hace casi tangible. Aunque en el discurso se ha referido Pablo simplemente a su inseguridad respecto a lo que sucederá en Jerusalén (20,22) y ha mencionado solamente predicciones

---

[408] Cf. Mc 13,35.37; 1 Tes 5,6; 1 Pe 5,8; Ap 3,2-3; 16,15.

[409] 1 Tim 4,1-3; 2 Tim 4,3-4; 2 Pe 2,1-3; 3,3-4; similarmente, *Did* 16,3 y otros escritos cristianos del siglo II; cf. también los avisos de Mt 7,15, 10,16 y Jn 10,12, y la situación contemplada en 1 Jn 2,19.

[410] Hch 20,29 se convirtió en la base de la idea posterior de que la herejía era siempre de fuera de la Iglesia, subsiguiente y secundaria a la ortodoxia; una idea ampliamente aceptada hasta Bauer en 1934 (*Jesús recordado,* 31).

[411] Esta declaración está en consonancia con el sentido de responsabilidad de Pablo hacia sus iglesias en cuestiones de dinero (cf. 1 Cor 9,12.15; 2 Cor 7,2; 11,7-11), aunque el tono es el de una rendición final de cuentas (siguiendo quizá el modelo proporcionado por 1 Sm 12,3-5).

[412] Las citas directas de dichos de Jesús son raras en Pablo (solo hay en 1 Cor 7,10, 9,14 y 11,23-26). Pero el apóstol parece aludir a otras enseñanzas de Jesús en varios puntos de su exhortación ética (véase *Jesús recordado,* 224 n. 48). El dicho, pues, es una prueba adicional de que un bagaje común de tradición de Jesús circulaba oralmente por las primeras comunidades cristianas, tradición que no acabó incorporada en su totalidad a los evangelios escritos (en el presente caso, el paralelo más cercano sería Lc 6,35-36.38). Para otros dichos conservados fuera de los evangelios canónicos que podrían remontarse al mismo Jesús, véase Lc 6,4 D y *EvTom* 82 (*Jesús recordado,* 213). Véase Haenchen, *Acts,* 594-595 n. 5; Fitzmyer, *Acts,* 682.

del Espíritu de que lo aguardan "prisiones y tribulaciones" (20,23)[413], se percibe ya claramente que estas marcarán el fin de su misión[414]. Pablo procede a recalcar que su vida carece de valor y que su único deseo es "terminar su carrera"[415] y el ministerio que ha recibido del Señor Jesús (24,24). En cuanto a la escena intensamente emotiva al final del discurso, cuando los ancianos se despiden de Pablo ("doliéndose de que no volverían a verlo nunca más"), queda subrayado el carácter definitivo de la partida, y el llanto de los presentes refuerza la impresión de que Pablo ha dado a conocer su testamento (cf. Gn 50,1-4). La tensión emocional no cede en el resto del viaje a Jerusalén: la despedida de los creyentes en Tiro recuerda la acontecida en Mileto (21,5-6)[416]. Durante la estancia del apóstol en Cesarea, en casa de Felipe, que era uno de los Siete (6,5)[417], la predicción del profeta Ágabo es explícita: Pablo será apresado y entregado a las autoridades romanas (21,11)[418], y él reitera su disposición a morir (21,13). Difícilmente podía Lucas dejar más claro que esta secuencia marcaba no solo el término de la misión paulina del Egeo, sino también el de todo su ministerio como misionero fundador de iglesias, con el fin de su carrera ya anticipado.

---

[413] Lucas no se detiene a resolver la tensión entre la decisión de Pablo de ir a Jerusalén "encadenado en el Espíritu" (Hch 20,22) y una profecía inspirada por el Espíritu de que *no* debe ir (21,4) (véase mi *Unity and Diversity*, § 44.3). Sabemos, por supuesto, que Pablo tenía sus propios presentimientos al respecto (Rom 15,31).

[414] Hay un amplio consenso en que el discurso anuncia en cierto modo la muerte de Pablo; véase especialmente G. Ballhorn, "Die Miletrede – ein Literaturbericht", en Horn (ed.), *Ende*, 37-47.

[415] Típica imagen atlética; cf. 1 Cor 9,24-27; Flp 3,13-14 y, en particular, 2 Tim 4,7.

[416] Aunque la iglesia de Tiro había sido fundada supuestamente por la misión helenista (Hch 11,19).

[417] Sobre Felipe, véase *supra*, § 24.7; "los Siete" tenían ya una posición establecida en la tradición primitiva, como "los Doce". Las "cuatro hijas vírgenes que profetizaban" (21,9) suena a recuerdo vivo más que a dato inventado (¡ellas no profetizan aquí nada!). Haenchen sostiene que el relato está basado en tradición oral, aun descontando la fuerza del "nosotros" (*Acts*, 604-605). Más consideraciones al respecto en Barrett, *Acts*, 994. Von Dobbeler se pregunta si la casa de Felipe era en realidad sede de una iglesia doméstica, quizá similar al centro espiritual de una forma de cristianismo profético-carismático que incluía profetisas (*Philippus*, 221-222).

[418] A la luz de 21,8-12, el tiempo pasado por Lucas ("nosotros") con Felipe y el encuentro con Ágabo podrían haber suministrado al evangelista una información valiosísima sobre las anteriores fases del movimiento de Jesús; Lüdemann, por ejemplo, piensa que el material es tradicional e históricamente merecedor de confianza (*Early Christianity*, 233-235); véase Barrett, *Acts*, 986-987.

NOVENA PARTE
EL FIN DEL COMIENZO

Capítulo 34

La pasión de Pablo

Nada nos muestra de forma más clara las prioridades de Lucas al escribir los Hechos de los Apóstoles que su parte final. Porque los últimos ocho capítulos (21–28) del libro lucano están dedicados a los acontecimientos últimos de la carrera de Pablo. En esto, Hechos ha sido estructurado en paralelo al evangelio de Lucas, donde la narración va desarrollándose con vistas al clímax de la misión de Jesús, usualmente designado como "el relato de la pasión" (Lc 19,29–23,56)[1]. Puesto que la narración de Hechos también se centra en las pruebas y los sufrimientos finales de Pablo (arresto, casi flagelación, comparecencia ante el sanedrín, amenazas de asesinato, proceso formal ante el procurador romano, dos años de prisión, comparecencia ante el rey judío, experiencias de muerte inminente en mar y tierra), es apropiado aplicar a los capítulos un título similar: "la pasión de Pablo"[2].

---

[1] Cf. H. Omerzu, "Das Schweigen des Lukas", en Horn (ed.), *Ende,* 127-156. La extensión del "relato de la pasión" depende de si se incluyen en él los acontecimientos anteriores a la entrada en Jerusalén y los posteriores a la resurrección.

[2] Los paralelos entre los dos relatos de la pasión son numerosos:

	Lucas	*Hechos*
Decidido a ir a Jerusalén	9,51.53; 13,33; 18,31	19,21; 20,3.16
Jesusalén, donde se va a decidir el destino	13,33	20,22-23
Predicciones de la pasión en el camino a Jerusalén	9,44; 18,31-33	21,11; cf. 28,17
Abandonado por los suyos	discípulos	iglesia de Jerusalén
Comparecencia ante el sanedrín	22,66-71	22,30–23,10
Proceso ante el procurador romano	23,1-5.13-25	24,1-23
Comparecencia ante el rey judío	23,6-11	26,1-32
Repetidas declaraciones de inocencia	23,4.14.22	23,9; 25,25 26,32; 28,21
Triunfo final	cap. 24	28,1-10
Desenlace no resuelto	24,44-53	28,30-31

Como Lucas se ocupa tan poco de anteriores sufrimientos de Pablo, pasando en gran medida por alto los sucesos enumerados por el propio apóstol en 2 Cor 11,23-27,

De hecho, Lucas emplea un cuarto de la totalidad de su narración para referir la pasión de Pablo. Es una proporción sustancialmente mayor que la que dedicó al relato de la pasión en el evangelio (la diferencia sigue siendo notable aun con la inclusión de una parte sustancial de la tradición de Jesús en el viaje final a Jerusalén a partir de Lc 9,51). Además, presta mucha más atención a la pasión de Pablo que al proceso y martirio de Esteban, el primer mártir cristiano (Hch 6–7). Y el contraste con las referencias más breves a la ejecución de Santiago, el hermano de Juan (12,2), raya en lo asombroso. Claramente, Pablo es el gran héroe de Lucas, el artífice de la primera gran expansión de la secta de Jesús. Toda otra actividad –incluso en la iglesia de Jerusalén, y no digamos la misión de Pedro y de otros misioneros– es eclipsada. Pablo queda así solo en el centro de la escena, sin que ni siquiera a sus compañeros les sea permitido desempeñar más que papeles oscuros (incluido el propio Lucas, oculto en el "nosotros/nos" de la etapa inicial [21,1-18] y de otras posteriores de esta sección final de Hechos [27,1–28,16]).

No de menor importancia es que Pablo termine el recorrido que Lucas obviamente pretendía para Hechos, llevando el Evangelio a Roma, al parecer por primera vez. El programa esbozado en 1,8 ha quedado completo: los círculos de misión en expansión desde Jerusalén (caps. 1–5) a Samaría y Judea (caps. 6–12), desde Antioquía a la península formada por Asia Menor (caps. 13–15), y de allí al Egeo (caps. 16–20), llegan a su culminación natural en el viaje a Roma (caps. 21–28). Y esa compleción se ha realizado precisamente al coronar Pablo la encomienda que (solo) él recibió de llevar el nombre de Cristo "ante los gentiles, los reyes y los hijos de Israel" (9,15-16)[3]: en la repetida serie de procesos y comparecencias ante los hijos de Israel (22,1-22; 23,1-10), ante los gobernadores gentiles (24,1–25,12) y, como clímax, ante el rey judío (24,13–26,32). No tiene sentido lamentar que la narración tenga este centro exclusivo en la parte final y que Lucas olvide u omita a propósito otra información para tener puesto constantemente el foco sobre Pablo. Es preferible que apreciemos lo que nos ha dado a conocer y que nos sirvamos de ello para redondear la historia de la contribución final de Pablo al cristianismo naciente.

Hechos adquiere el carácter de "un relato de la pasión con una introducción muy extensa".

[3] Lo cual es una de las razones por las que la recepción de la encomienda se recuerda en 22,15.17-21 y 26,16-18.

34.1 Arresto en Jerusalén

a. El intento de acercamiento (Hch 21,17-26)

Como sucede en Lc 19, en Hch 21 no hay una clara solución de continuidad que marque el comienzo de la pasión propiamente dicha. Las alarmas suenan repetidamente en el viaje final de Pablo a Jerusalén: el presagio en su discurso de adiós (20,24-25); las desgarradoras despedidas en Mileto (20,37-38) y Tiro (21,5-6); los avisos, mediante profecía, de desgracia inminente (21,4.11), y la consiguiente angustia de Pablo y sus amigos (21,12-14)[4]. Por eso el lector está preparado para la fría acogida de Pablo por "Santiago y todos los ancianos" en Jerusalén[5]. Naturalmente, ellos alaban a Dios por las buenas nuevas que trae Pablo sobre el éxito de la misión entre los gentiles (21,19-20). Pero su inmediata respuesta verbal, según Lucas, es decirle:

> [20]Ya ves, hermano, cuántos miles y miles (*myriades*) son los judíos que han creído, y todos son celosos (*zēlōtai*) partidarios de la Ley. [21]Y han oído decir de ti que enseñas defección (*apostasian*) de Moisés, diciendo a todos los judíos que viven entre los gentiles que no circunciden a sus hijos ni observen las tradiciones.

En la narración de Lucas, estos comentarios constituyen casi una sorpresa. La última vez que Santiago apareció en Hechos fue presentado como una figura conciliadora que trataba de apoyar la misión entre los gentiles (15,13-29). Lucas ha omitido los indicios de tensión creciente con la jerarquía de Jerusalén, que conocemos por el propio Pablo[6]. Pero, por mucho que Lucas hubiera querido presentar una relación irénica entre Pablo y la iglesia de Jerusalén, esa opción no era ya posible. A la luz de las cartas paulinas, el informe ofrecido por Santiago es particularmente revelador:

- El éxito de la misión entre los judíos se ha traducido en "miles y miles" de ellos que han abrazado la fe. Son descritos como "celosos" (de la Ley), término que evoca toda la apasionada adhesión a la elección de Israel por Dios y a su apartamiento de las (demás) naciones, así como su fogosa disposición a evitar, incluso por medios violentos si fuera necesario, un potencial acomodo que adultere ese ideal de

[4] Véase el final de § 33.5. Como señalan Lake y Cadbury, Lucas no pretende indicar si Pablo llegó a tiempo para Pentecostés, a pesar de Hch 20,16 (*Beginnings* IV, 270).

[5] Becker contrasta la hospitalidad que Pablo obtuvo de Pedro en su anterior visita a Jerusalén con la ausencia en Santiago de toda idea de ofrecerle hospitalidad a su vez (*Paul*, 454).

[6] Cf. especialmente Gál 2,11-21; 2 Cor 11.

la santidad de Israel. Saulo, antes de convertirse en Pablo, había ardido en ese "celo", como atestiguan Lucas (22,3) y el propio apóstol (Gál 1,13-14; Flp 3,6)[7].

- Esos judíos ganados para la fe habían sido informados o instruidos (por aquellos cuyo celo los hacía oponentes radicales de la misión paulina) de que Pablo era un apóstata[8] que pedía a los judíos de la diáspora que abandonasen la circuncisión y las costumbres por las que, peculiarmente, los judíos gobernaban sus vidas.

Lo referido tiene el sonido de la verdad[9]. Aparte de que Lucas parece haber estado presente (21,18), la correspondencia de este episodio con información procedente de cartas de Pablo es demasiado estrecha para desentenderse de ella[10]. Y resulta aún más persuasiva porque Lucas ha omitido con todo cuidado las tensiones entre Jerusalén y Pablo, que las cartas de este atestiguan. Además, los datos falsos sobre la misión de Pablo son los que se podían esperar, ya que ese "celo" se nutría de noticias y rumores acerca de ella, y porque concuerdan muy bien con la desestimación de Pablo en posteriores escritos judeocristianos[11].

El pasaje es extremadamente importante, dado que proporciona información de gran valor sobre los comienzos del cristianismo en Jerusalén.

- Da una idea de la fuerza alcanzada por la iglesia jerosolimitana: "miles y miles son los judíos que han creído"[12].

---

[7] El "celo" del que aquí se trata era entendido como un reflejo del celo divino (véase § 25, nn. 102-104) y alude al "celo" de personajes como Pinjás (Nm 25,6-13; Eclo 45,23-24) o Matatías (1 Mac 2,19-27). Sobre Saulo el "zelota", véase también § 25.2c. Unos pocos años después, "zelotas" fue el nombre que tomaron los instigadores de la revuelta contra Roma (Josefo, *Guerra,* 4.160-161), y aunque Lucas habla aquí de celo religioso (y no nacionalista), su uso refleja, sin embargo, la creciente tensión nacionalista y política de su tiempo; véase asimismo *Jesús recordado,* 324-325.

[8] El término *apostasia* ("apostasía, defección") es utilizado a menudo en el sentido político de "rebelión" (por ejemplo, Josefo, *Vida,* 43; *Ap.,* 1.135-1.136; *Ant.,* 13.219), pero también en el de apostasía religiosa, especialmente en los LXX (Jos 22,22; 2 Cr 29,19; 33,19; Jr 2,19; 1 Mac 2,15) (H. Schlier, *TDNT* I, 513-514).

[9] Lucas es "totalmente digno de crédito" en esto que narra (Bornkamm, *Paul,* 99); 21,21 "da información histórica fiable sobre las posibles consecuencias de la predicación y actuación paulina entre los judíos y sobre las reservas de la comunidad de Jerusalén respecto a Pablo" (Lüdemann, *Early Christianity,* 236).

[10] Los rumores podrían haber surgido de una información sesgada sobre la carta de Pablo a las iglesias de Galacia.

[11] Véase tomo III.

[12] La referencia cuantitativa refleja las cifras hiperbólicas de 2,41, 4,4, 5,14 y 6,7 (véase *supra,* § 21 n. 78). Pero, sin duda, la secta del Nazareno había atraído e incor-

- Indica el carácter de esa iglesia: "todos son celosos partidarios de la Ley".
- Confirma que la iglesia de Jerusalén estaba erizada de recelos hacia Pablo y, probablemente, en abierta oposición ("celosos") a la extensión del Evangelio a los gentiles[13].

Volveremos sobre este asunto en § 36.1, *infra*.

Con todo, Santiago es presentado, en coherencia con la anterior imagen de él, como un hombre transigente, en busca de un arreglo viable para las dos partes con el que mantener controladas las respectivas posturas extremas. Al igual que en 15,19-20, donde el acuerdo se plasmó en el "decreto apostólico"[14], aquí Santiago y los ancianos ofrecen una solución de compromiso también cuidadosamente calibrada (21,22-24)[15]. No rechazan los rumores (21,22), o al menos Lucas no transmite esa información. Lo que hacen es proponer a Pablo que los desmienta él mismo con hechos, demostrando que aún vivía como observante de la Ley (21,23-24)[16]. Obviamente, no era momento de entrar en un debate teológico sobre el papel de la Ley para los creyentes; urgía ante todo calmar los ánimos. Pode-

---

porado a sus filas un número muy considerable de judíos, realidad que Jervell pone de particular relieve; su Festschrift (D. Hellholm *et al.* [eds.]) fue titulado *Mighty Minorities? Minorities in Early Christianity* (Oslo: Scandinavian University Press, 1995) para aludir a lo que los editores consideraban una gran aportación de Jervell a los estudios del NT con su trabajo "Mighty Minorities?": *ST* 34 (1980) 13-38, reeditado en *The Unknown Paul: Essays on Luke-Acts and Early Christian History* (Minneapolis: Augsburgo, 1984), 26-52.

[13] Sobre las razones de la acusación contra Pablo, Haenchen ofrece unas cuantas en *Acts,* 609 n. 2.

[14] Véase *supra,* § 27.3e. El decreto es recordado en 21,25. Algunos leen el versículo como si Santiago informase a Pablo de algo nuevo para él (por ejemplo, Weiss, *Earliest Christianity,* 5; Hahn, *Mission,* 64-65; Hengel, *Acts,* 117; Achtemeier, *Quest for Unity,* 14-15.32; Fitzmyer, *Acts,* 694). Pero difícilmente quiso darle Lucas ese significado (ya había presentado a Pablo entregando personalmente la carta del decreto a sus primeras fundaciones [16,4]). Aparte de que el texto no exige esa lectura (cf. Barrett, *Acts* II, 1014-1015), puesto que la repetición sirve para aumentar la sensación de que se trata de una declaración formal.

[15] Brandon opina que "Santiago atrapó a Pablo, llevándolo a comprometerse con respecto al comportamiento de sus seguidores" (*The Fall of Jerusalem,* xvi, 150-151). Y Barrett habla demasiado a la ligera de "la engañosa propuesta de Santiago" (*Acts* II, 1000), pero véase el análisis completo (1000-1001). En cambio, Pratscher advierte de que no se debe interpretar demasiado negativamente el silencio de Lucas (*Herrenbruder,* 95-100).

[16] Porter deduce que la jerarquía jerosolimitana compartía las sospechas de las que se hacía eco y que aprovechó la oportunidad para "poner a Pablo en su lugar como subordinado a los dirigentes de Jerusalén" (*Paul of Acts,* 175, 179-180, 185).

mos suponer que fueron esas razones las que indujeron a Pablo a transigir; después de todo, él no se consideraba un apóstata ni creía haber abandonado la Ley[17]. Aquí Pablo se muestra tan irénico como Santiago lo había sido en el Concilio de Jerusalén (Gál 2,9).

La propuesta consistió en que Pablo, acompañado de cuatro hombres que tenían un voto por cumplir –presumiblemente judíos creyentes en Jesús–, fuera a purificarse con ellos y pagase por el rapado de la cabeza al que los cuatro debían someterse (21,23-24). El voto en cuestión era de nazireato (Nm 6,1-21) y exigía que, concluido el tiempo durante el que debía ser mantenido, quien lo había hecho se rapase la cabeza[18]. Si el voto de Pablo en Cencreas era de esa clase (18,18), el apóstol podría haber terminado de cumplirlo junto con ellos. Pero Lucas no dice nada de esto. Otra posibilidad era que Pablo se mostrase dispuesto a correr con todos los gastos de los nazireos[19]. Ciertamente, el proceso descrito sigue las normas para la finalización del voto de nazireato (21,26)[20]. Aun en el caso de que Pablo no hubiese hecho el voto, o de que ya lo hubiese cumplido[21], su simple regreso desde el extranjero a la tierra santa lo obligaba a purificarse durante siete días[22]. ¿De dónde obtuvo Pablo el dinero necesario para pagar los gastos de los cuatro hombres? ¡Posiblemente de la no mencionada colecta![23].

---

[17] Similarmente Porter, *Paul of Acts,* 181-185. Sobre la actitud de Pablo con respecto a la Ley y las costumbres, véase *supra,* § 33.3d(iv) y (v); también *Theology of Paul,* § 6, 14, 23; "Paul, Apostate or Apostle?"; cf. Jervell, *Apg.,* 529. Barrett, de nuevo, se muestra injustificadamente duro: "La cuestión es si Pablo estaba preparado para utilizar una ocasión especial como la descrita para sugerir algo que no era cierto; es decir, que él observaba regularmente la Ley como era entendida en el judaísmo. La disposición a hacer esto no es concordante con 1 Cor 9". Pero su comentario subsiguiente es más perceptivo: "Pablo era un cristiano judío de una clase que difícilmente podía seguir existiendo después de la primera generación, una realidad que no fue vista claramente por Lucas" (*Acts* II, 1012-1013).

[18] La purificación no es parte del voto, tal como este quedó establecido en Nm 6, pero resultaba prácticamente imposible no contraer impureza en la vida diaria (como se reconoce en Nm 6,9), y la necesidad de la purificación para poder participar en el culto era una constante en la religión de Israel (véase, por ejemplo, Josefo, *Guerra,* 5.227, donde se hace referencia a las regulaciones de Lv 11–15 y Nm 19 sobre la pureza).

[19] Agripa I parece haber hecho esto unos años antes (41 d. C.), según Josefo, *Ant.,* 19.294.

[20] En Nm 6,13-15; 6,21 parece preverse el pago de una ofrenda adicional.

[21] Aunque véase *supra,* § 32.1c.

[22] Haenchen, *Acts,* 610 n. 3, 611-612; Bruce, *Acts,* 447; Hvalvik, "Paul as a Jewish Believer", 141-143. El voto de nazireato obligaba durante treinta días (*m. Naz* 6,3).

[23] Hengel / Schwemer, *Paul,* 255; Berger, *Theologiegeschichte,* 162. Barrett imagina a Santiago diciendo, "quizá para consternación de Pablo: 'Emplearemos parte de estos donativos para sufragar los gastos de nuestros cuatro hermanos nazireos pobres, y lo haremos en tu nombre'" (*Acts* II, 1001).

b. Se frustra el arreglo

Cuando ya estaba a punto de completarse el proceso (21,27)[24], ocurrió el desastre. Pablo fue visto con Trófimo, quien supuestamente lo había acompañado desde Corinto como uno de los encargados de llevar la colecta a Jerusalén[25], aunque Lucas no dice nada de esto. Dado que Trófimo era un creyente gentil, ir con él por la ciudad (21,29), en el efervescente ambiente de sospecha señalado en 21,21, bien podía haber dado pie a los rumores que pronto se hicieron circular (maliciosamente, sin duda, por parte de algunos) de que Pablo había introducido a Trófimo en el templo, profanándolo con la impureza del gentil[26]. Entre esos rumores quizá estaba el de que Pablo había quebrantado el mayor tabú, al llevar a Trófimo más allá del patio de los gentiles, no respetando la barrera que advertía a los gentiles de la muerte que les aguardaba si la atravesaban y llegaban al patio de Israel[27]. Pero incluso el rumor de que Trófimo deambulaba por el patio de los gentiles podía haber sido suficiente para provocar la alarma y el estallido de ira que enseguida se produjeron. El hecho de que ni siquiera se pensase en la posibilidad de que Trófimo fuera un prosélito potencial o incluso real –anuncio de la llegada de los gentiles a Sión al final de esta era[28]– sería congruente con un espíritu celante de sospecha y decidido a defender a toda costa la santidad de Israel. La implicación es que si bien los judíos de Asia (que hacen la acusación) no son identificados como discípulos, su actitud difería poco de la de los más "zelotas" entre los discípulos jerosolimitanos.

---

[24] La secuencia no está clara: la purificación de Pablo ya se había completado (21,26), por eso la purificación incompleta de 21,27 es presumiblemente la de los cuatro hombres. Como sugieren Lake y Cadbury (*Beginnings* IV, 274), cabe la posibilidad de que los hombres hubieran completado sus votos en distintos días, por lo cual Pablo, como "jefe" del grupo, habría entrado más de una vez en el templo para anunciar o "notificar" (Barrett, *Acts* II, 1016) la compleción de los varios votos.

[25] Véase § 33.4c., *supra*.

[26] A falta de prueba en contra, la posición en los fallos legales judíos al respecto era que a los gentiles se les debía suponer contaminados por impureza de cadáveres y por idolatría (*m. A.Z.*); véase también Sanders, *Judaism*, 72-76.

[27] Avisos fijados prominentemente en esa barrera –dos de los cuales han sido descubiertos (cf. Lake / Cadbury, *Beginnings* IV, 274-275; Fitzmyer, *Acts*, 698; Barrett, *Acts* II, 1020)– advertían a los gentiles de que no respetarla acarreaba pena de muerte. Este caso era virtualmente el único en el que Judea conservaba el poder de imponer la pena capital. Esta barrera, por tanto, era señal y símbolo visible de la obligación de Israel de mantenerse aparte de las naciones (cf. Ef 2,14), obligación que los radicales estaban dispuestos a mantener a cualquier precio.

[28] *Jesús recordado*, 457 (nn. 70, 71). Pero "los judíos (peregrinos)" que iniciaron el alboroto (21,27) podrían haber conocido al efesio Trófimo de alguna ocasión anterior.

La habladuría de que Pablo iba "enseñando a todos por todas partes contra el pueblo, contra la Ley y contra este lugar" (21,28), debió de crear una atmósfera altamente cargada, en la que podía serle atribuido a Pablo casi cualquier acto sacrílego. La acusación de la que él es objeto tiene marcados ecos de la dirigida contra Esteban en 6,13 ("habla en contra de este lugar santo y de la Ley"); Pablo desencadenó una oposición y hostilidad como las que habían llevado a Esteban al martirio. La alusión podría haber sido deliberada por parte de Lucas. El elemento adicional aquí ("contra el pueblo") recuerda la determinación radical de proteger a toda costa la separación entre judíos y gentiles.

Con sus acertados trazos, la descripción del alboroto resulta sumamente verosímil (21,30-36)[29]. La gente se reúne, movida más por la pasión y el prejuicio que por una información clara. El objeto de su ira es agarrado y arrastrado fuera del lugar sagrado, cuyas puertas son cerradas de inmediato[30]: las autoridades del templo se aseguran de que su propiedad quede protegida[31]. La fortaleza Antonia lindaba con el lado noroeste de la plataforma del templo, donde había dos escaleras que conducían directamente a él; así, cuando se producían disturbios, una unidad militar podía ser desplegada con rapidez[32], mandada por el jefe mismo de la guarnición. En este caso, la causa del alboroto (Pablo) era la obvia persona que arrestar, aunque solo fuera por calmar los ánimos y poder llevar a cabo una investigación más detenida. La información ofrecida en el lugar de los hechos es inevitablemente confusa (21,34). Se nos da a conocer la versión de una de las partes (21,28), pero ¿qué tiene que decir la otra? Los soldados se retiran en orden, protegiendo a su prisionero –presumiblemente herido– de ulterior violencia de la turba y llevándolo por las escaleras[33]. La multitud está furiosa, al serle arrebatada su presa. Lucas sabe cómo contar una buena historia.

Un momento de humor mitiga la intensidad del drama. El tribuno se sorprende de que Pablo sepa griego (21,37). Creía, o le habían dicho, que

---

[29] "Los numerosos detalles concretos, a menudo sin claro sentido para el contenido del relato, hacen pensar más en una fuente escrita que en referencias orales diversas. Pero además de una fuente, Lucas posee información privada, obtenida como colaborador de Pablo" (Jervell, *Apg.*, 537).

[30] Cabe suponer que esas puertas eran las que daban acceso a los patios interiores, o sea, al templo propiamente dicho.

[31] Cf. la disposición recogida en *m. San* 9,6 y citada en § 25 n. 113, *supra.*

[32] Josefo, *Guerra,* 5.243-244; Schürer, *History* I, 366.

[33] Pero no es necesario concluir que Pablo tenía heridas de importancia (Barrett, *Acts* II, 1018, 1032-1033; en respuesta a Haenchen, *Acts,* 618, y Weiser. *Apg.*, 607).

el disturbio había girado en torno a un egipcio "que estos últimos días ha amotinado y llevado al desierto a cuatro mil hombres de los sicarios" (21,38). El egipcio en cuestión nos es conocido también gracias a Josefo[34]. Unos años antes, un "falso profeta egipcio" había conducido a una multitud (Josefo la cuantifica en treinta mil), dando un rodeo por el desierto, hasta el monte de los Olivos, con la promesa de que tomarían Jerusalén. Pronto habían sido dispersados (con muchas bajas) mediante la vigorosa acción del procurador Félix, pero el egipcio logró escapar. En la información de Lucas, los seguidores del egipcio son muchos menos (cuatro mil) y descritos como "sicarios" (lat. *sicarii*). Este nombre se les aplicó en los primeros tiempos de la rebelión judía (iniciada en 66 d. C.) porque utilizaban como arma una daga (lat. *sica*) para asesinar a sus adversarios políticos. Josefo refiere que los sicarios ("una nueva clase de bandidos") surgieron durante la procuraduría de Félix, es decir, durante los años cincuenta (*Guerra*, 2.254)[35]; de modo que no es improbable que el tribuno se confundiera sobre la cuestión. Por lo demás, Lucas muestra buen conocimiento de ese período.

La respuesta de Pablo (21,39) proporciona información que no se encuentra en ningún otro lugar. No solo era natural de Tarso (lo cual podríamos haber deducido de 9,30 y 11,25), sino además ciudadano de esa notable metrópoli[36]. Y lo que viene más al caso de la narración lucana, Pablo dice ser judío, disipando la confusión sobre su identidad (21,37). Esta declaración viene a contrarrestar aún más la impresión, producida a algunos por las referencias lucanas a la hostilidad de los judíos en otros pasajes[37], de que la identidad cristiana había llegado a oscurecer por completo la identidad judía. Aquí, el principal favorecedor del cristianismo gentil se describe abiertamente como (todavía) judío: las identidades judía y cristiana aún se traslapan y fusionan en la persona de Pablo. También aquí, la narración de Lucas refleja la idea que Pablo tenía de sí mismo: se veía más naturalmente como un "israelita" (Rom 11,1; 2 Cor 11,22); y aunque era más circunspecto en cuanto a decirse "judío" (1 Cor 9,20), cuando trataba de establecer o mantener puentes con sus correligionarios judíos más conservadores se aplicaba el adjetivo "judío" sin mayor problema (Gál 2,15)[38].

La escena final es algo artificial. El apóstol, protegido por los soldados en los escalones por encima de la plataforma del templo, puede calmar a

---

[34] Josefo, *Guerra*, 2.261-263; también *Ant.*, 20.169-172.

[35] Véase Barrett, *Acts* II, 1025-1026.

[36] Véase *supra*, § 25.1b.

[37] Por ejemplo, Hch 13,50; 17,5; 20,3.19.

[38] Véase *supra*, § 25.1d, 29.2.

la vociferante multitud, algo de lo que no habían sido capaces el tribuno y los hombres de su cohorte (21,40). Ello se debe a que Lucas, como narrador, se deleita con la escena que describe: Pablo hace un gesto con la mano, creando un silencio expectante, tras lo cual se pone a hablar en arameo, su lengua nativa[39].

c. *Primera defensa de Pablo*

Por segunda vez narra Lucas la conversión de Pablo. Pero aquí (al igual que la tercera vez, en Hch 26)[40], sale de labios del propio apóstol junto con su apología personal (22,1). Como en la ocasión anterior, lo central del discurso es el encuentro entre Jesús y Pablo[41], y el punto culminante la encomienda hecha a Saulo/Pablo de llevar el Evangelio a los gentiles[42]. Hay, sin embargo, dos cambios significativos. El primero es el énfasis en el carácter judío de la identidad, la educación y el celo de Pablo como alguien que incluso después de su conversión iba con toda naturalidad a orar en el templo (22,3.17), y en Ananías como "un piadoso observante de la Ley" (22,12). El otro cambio es el modo en que el discurso pasa por alto la encomienda en el momento del encuentro[43], dejándola para la posterior visión de Pablo en el templo (22,17-21). Claramente, Lucas quiso convertir la encomienda de ir a los gentiles en la culminación del alegato de Pablo. Y la razón por la que es pronunciado el discurso resulta también obvia: tenía que ser la confirmación de que este "apóstata" amenazaba descaradamente la condición de Israel como pueblo separado de las demás naciones, socavando así su santidad de pueblo elegido por Dios, lo que llevase a la exasperación a una multitud nacionalista[44].

El hábil trabajo de Lucas es, como otras veces, manifiesto.

- Lucas flanquea el discurso propiamente dicho (21,1-21) de un prefacio (22,22-29) y una continuación. En el prefacio se identifica a

---

[39] Por supuesto, Pablo hablaba fluidamente su lengua nativa (2 Cor 11,22; Flp, 3,5). Bruce sugiere el paralelo de alguien considerado un traidor (por ejemplo, por los nacionalistas irlandeses) que puede dirigirse a una multitud hostil en la común lengua vernácula (*Acts*, 454).

[40] Véanse los paralelos sinópticos en *Jesús recordado*, 258-259, y *supra*, § 25.3.

[41] Hch 22,7-10; cf. 9,4-6 y 26,14-16.

[42] Hch 22,15.21; cf. 9,15-16 y 26,16-18.23.

[43] Sobre el encuentro en el camino de Damasco, véase 26,16-18; sobre el encuentro con Ananías, compárese 9,15-16 con 22,15.

[44] Conviene notar que fue esta amenaza lo que enfureció a la multitud, no la identificación implícita de Jesús como "Señor" (22,19) en el papel de "el Señor" de Is 6,8 (véase n. 47, *infra*).

Pablo como "judío" (21,39) y, en la continuación, como ciudadano romano (22,25-28); de ese modo refleja la realidad de un cristianismo que abarca desde Jerusalén hasta Roma.

- El discurso empieza con Pablo reafirmando "soy judío" (22,23) y culmina en una visión de Jesús (22,17-18)[45], que da a Pablo este encargo: "Marcha a los gentiles" (22,21). Esta es precisamente la tensión que caracteriza los comienzos del cristianismo tanto en Hechos como en las cartas paulinas.
- Pese a su condición de judío de la diáspora (como los que habían iniciado el tumulto [21,27]), Pablo se había educado en Jerusalén, recibiendo enseñanza de uno de los más destacados rabinos de la época (Gamaliel), y esa enseñanza le había sido impartida "estrictamente (*kata akribeian*) según la Ley de nuestros padres", en razón de lo cual se había convertido en un "zelota" (*zēlōtēs*) de Dios (22,3). Pablo hablaba el lenguaje de ellos "desde dentro".
- Igualmente notable es el marcado hincapié en la identidad judía de Ananías ("hombre piadoso según la Ley, bien acreditado por todos los judíos que vivían en Damasco" [22,12]); en el carácter judío de la encomienda hecha a Pablo de ser testigo[46] del Justo "a todos los hombres" (22,14-15), con sus ecos de las encomiendas de Moisés, Isaías, Jeremías y el Siervo[47], y en la continua identificación

---

[45] Al igual que en 10,10 y 11,5, Lucas no duda en describirla como una visión "en éxtasis"; es su modo de hacer constar que no había engaño en ella (estuvo fuera del control de Pablo).

[46] Hch 22,15, 22,16 y 22,20 (aquí de Esteban) son las únicas ocasiones en las que Lucas emplea el término "testigo" en relación con alguien que no sean los apóstoles de Jerusalén (cf. 1,8.22; 2,32; 3,15; 5,32; 10,39.41; también 13,31) y lo más que llega a ceder ante la insistencia de Pablo en que él era tan apóstol como cualquiera de los primeros testigos del Resucitado (1 Cor 9,1-2; 15,8-11; Gál 1,1.15-16).

[47] Primero, Pablo fue elegido no solo para hacer la voluntad de Dios, sino también para conocerla (22,10.14-15), la aspiración de todo judío piadoso (Sal 40,8; 143,10; 2 Mac 1,3; Rom 2,18).

Segundo, aquel al que vio Pablo era "el Justo" (22,14), expresión que refleja en particular el lenguaje de Sab 2,12-20 y 5,1-5.

Tercero, quien eligió a Pablo fue "el Dios de nuestros padres" (21,14), como en 7,32, probablemente una alusión a la visión de Moisés acompañada de encomienda en Éx 3,15.

Cuarto, al igual que en el caso de Isaías, la visión tiene lugar en el templo (Is 6,1); como le sucedió a Isaías, la primera reacción de Pablo es confesar su incapacidad (Is 6,5; Hch 22,19-20), y también como Isaías, Pablo es "enviado" y "va" (22,21) por orden de "el Señor" (Is 6,9-10). Sumamente notable es el vínculo de que es dotado el tema lucano del rechazo por parte de los judíos, ya subrayado en 13,46-47 y 18,6, y que anticipa el pasaje final de 28,25-28, donde es citado el mismo texto escriturístico (Is 6,9-19). Al

con el templo (22,17), donde recibe el encargo de ir a las naciones (22,21)[48].

Nada de esto parece accidental. Es obvio que por medio de esta sección mantiene Lucas una tesis: Pablo, y el movimiento que él representaba, compartían un doble carácter y una doble lealtad. Ambos eran judíos y estaban a gusto con las tradiciones de su pueblo, pero también sentían que tenían obligaciones y derechos con respecto a ese pueblo y los otros del mundo[49]. Era esta doble identidad la causante de todos los problemas que ahora estaban emergiendo: judíos que no reconocían la obligación hacia los otros pueblos tal como la entendía Pablo; autoridades romanas dubitativas respecto a la continuidad de la identidad judía de Pablo y a lo que él representaba. Este es un tema al que Lucas vuelve una y otra vez en este capítulo y en los siguientes, donde Pablo deviene algo así como un volante de bádminton en continuo movimiento de vaivén entre las dos identidades. Las idas y venidas del personaje principal en un constante aclarar la (discutida) definición de la identidad del cristianismo constituye una segunda trama de estos capítulos.

¿Pronunció Pablo su discurso en esas circunstancias? El contexto dramático esbozado por Lucas no es tan exagerado como muchos piensan. En unos tiempos en los que la oratoria pública era el principal medio de difundir información y de obtener respaldo de los ciudadanos para la política, la costumbre de la gente de escuchar discursos podría estar bien arraigada. Como de costumbre, Lucas no parece haberse sentido obligado a ofrecer una transcripción exacta de lo que realmente dijo Pablo, ni a recoger cada discurso. De acuerdo con las convenciones historiográficas de entonces, para Lucas y sus lectores era suficiente con representar lo que Pablo pudo decir en la ocasión de la que se trataba. La variación en las tres narraciones de la conversión de Pablo proporcionadas por un mismo autor son un indicador suficiente de la libertad que se tomaba Lucas al narrar repetida-

---

igual que Isaías, Pablo recibe la desmoralizadora información de que su pueblo no aceptará su testimonio (22,18), a pesar de lo cual, como Isaías, deberá seguir dirigiéndole su mensaje (al judío y al gentil; cf. 3,25, 13,47 y 26,18), como en efecto hizo el apóstol, según 28,17-24.30-31.

[48] El Pablo lucano "no tiene inconveniente en admitir que seguía orando en el templo después de su conversión". "La encomienda de dar testimonio 'a los gentiles' le es, pues, conferida a Pablo en el corazón mismo del culto religioso del judaísmo, en el templo de Jerusalén" (Fitzmyer, *Acts,* 707, 708-709; véase también Jervell, *Apg.*, 545, 547).

[49] Haenchen se fija solo en una parte de la doble cuestión: para Lucas "no hay una distancia fundamental entre judaísmo y cristianismo; la continuidad entre los dos no se interrumpe, y el cristianismo puede afirmar que es tolerado como el judaísmo" (*Acts,* 631).

mente un mismo suceso y de lo aceptada que era en su tiempo esta manera de escribir historia[50].

Al mismo tiempo, la fidelidad de Lucas en su descripción de Pablo queda patente en algunos aspectos:

- El recuerdo del pasado de Pablo como fariseo estricto (véase n. 144, *infra*) y lleno de celo (*zēlos*) por Dios (Gál 1,13-14; Flp 3,5-6).
- La centralidad del encuentro con Jesús en el camino de Damasco (1 Cor 15,8); "el resplandor/la gloria (*doxa*) de la luz" (22,11), que concuerda con el recuerdo guardado del acontecimiento por el propio Pablo (2 Cor 4,4-6)[51].
- La insistencia de Pablo en que él era tan "testigo" (término lucano) de Jesús resucitado como los primeros apóstoles (1 Cor 9,1-2; n. 46, *supra*).
- El hecho de que su encomienda sea vista como muy similar a las de antiguos profetas de Israel (Gál 1,15-16; n. 47, *supra*).
- Y, sobre todo, el encargo recibido de llevar el Evangelio de Jesús, el Mesías, a las naciones (Gál 1,16; Rom 1,5; 11,13).

Como antes, las libertades que se toma Lucas al narrar los sucesos desde su propia perspectiva[52] se pueden considerar muy aceptables desde un punto de vista historiográfico, puesto que el tema central de la narración concuerda manifiestamente con lo referido por Pablo sobre la cuestión. También es posible que, tras los tres años pasados en Arabia y Damasco (Gál 1,17-18), Pablo necesitase el impulso adicional de una nueva encomienda antes de entregarse a la labor de evangelización en Siria y Cilicia (Gál 1,21-23), una de las abundantes revelaciones que el apóstol confiesa en 2 Cor 12,6[53].

d. La continuación (Hch 22,22-29)

Ante el renovado alboroto, el tribuno ha llevado a Pablo escaleras arriba hasta el cuartel (la fortaleza Antonia, que dominaba el templo) para interrogarlo. En su continuación, Lucas sigue presentando la falta de enten-

---

[50] Véase *supra,* § 21.3; también Barrett, *Acts* II, 1032-1033.

[51] Véase *supra,* § 25.3b.

[52] Nótense, por ejemplo, las reminiscencias del martirio de Esteban (7,58; 22,20).

[53] La conclusión de Lüdemann de que "seguramente no es histórica la visión de Pablo en el templo" es lo más "seguro" que un historiador puede llegar a estar respecto a esa cuestión (*Early Christianity,* 240).

dimiento entre el judío y el gentil con respecto a quién era Pablo y lo que hacía. La multitud ha oído a Pablo identificarse incondicionalmente con la religión de sus padres, pero no acepta el encargo que él dice tener de ir a los gentiles. El tribuno, por otra parte, ha aprendido de su anterior error: Pablo es un judío (y no "el egipcio"). Pero ahora vuelve a equivocarse: supone que el judío que tiene ante sí no es diferente de los otros y que, por lo mismo, puede ser sometido al castigo arbitrario que permitía la ley romana. Y al ser informado por el centurión que ve a interrogar a Pablo de que este es realmente ciudadano romano, le cuesta creerlo (22,25-28). Lucas se recrea un tanto en esta aclaración porque le es útil para el fin que se ha propuesto: hacer ver que Pablo es un cristiano típico y representativo, o sea, un verdadero judío, pero también un ciudadano romano. Así como él abarca las esferas judía y gentil, la fe que él representa es merecedora de consideración en ambos mundos.

El procedimiento que pretendía seguir el centurión era el habitual: interrogar al prisionero por medio de la tortura (22,24-25)[54]. Y tortura habría habido, puesto que el azote romano era un instrumento con cuerdas anudadas o, para los casos de flagelación rigurosa, con correas dotadas de púas de metal o hueso[55]. Muy posiblemente fue la perspectiva de tan severo castigo lo que causó que Pablo se identificara en esta ocasión como ciudadano romano[56]. Ocurría que la ley protegía explícitamente a los ciudadanos romanos de ese maltrato arbitrario (16,37)[57]. La reacción del tribuno y de los que habían encadenado ilegalmente a Pablo (22,29) refleja fielmente la gravedad de esa infracción de la ley romana.

La interacción entre el centurión, el tribuno y Pablo constituye una buena muestra de arte narrativo: la tensión va creciendo mientras Pablo es estirado y atado a un poste o banco destinado a la aplicación del castigo; la sensacional declaración del prisionero sobre su ciudadanía y la incredulidad y alarma del centurión y el tribuno son evocadas de un modo muy vivo; por último, la indicación del cambio de las tornas es sumamente expresivo: el tribuno compró su ciudadanía, mientras que Pablo la tiene de naci-

---

[54] "En los interrogatorios, los azotes eran una forma habitual de tortura para no romanos y esclavos" (Haenchen, *Acts*, 633). Véase también Rapske, *Paul in Roman Custody*, 139-140.

[55] Ilustraciones en Rapske, *ibíd.*, 447.

[56] A diferencia de Hch 16,23, donde el castigo de azotes debió de ser bastante más leve; véase *supra*, § 31 en n. 70.

[57] El interrogatorio de un ciudadano romano mediante tortura estaba prohibido por la Lex Porcia y la Lex Julia (detalles en Haenchen, *Acts*, 634 n. 4; véase también Sherwin-White, *Roman Society*, 71-74, y § 31, nn. 68, 73, *supra*).

miento (22,28)[58]. Este énfasis en la segunda identidad, ahora como ciudadano romano, sirve a Lucas para equilibrar su relato, al haber sido puesta tan de relieve la identidad judía de Pablo en los párrafos precedentes.

e. *¿Qué había sucedido con la colecta?*

En todo esto, Lucas nunca se refiere de manera explícita a la colecta, que había sido la motivación principal del viaje de Pablo a Jerusalén. Deja, eso sí, que por el centro de la escena, acaparado por Pablo, pase brevemente y como en penumbra Trófimo (21,29), que, como hemos visto, era probablemente uno de los representantes de las iglesias de Asia encargados de llevar el dinero de la colecta a Jerusalén. Y luego presenta a Pablo diciendo que el objeto de su ida allí había sido "traer limosnas" a los de su nación y "presentar ofrendas" (24,17)[59]. Es típico de Lucas poner de relieve estas dos acciones, que estaban en el centro mismo de la piedad judía. Como ya hemos indicado, en el judaísmo de la época había cierta sinonimia entre "limosna" y "justicia"[60]; y, en el contexto, "ofrendas" difícilmente puede hacer referencia a otra cosa que a ofrecer sacrificios en el templo. Dicho de otro modo, Lucas juega con la ambigüedad en torno a la colecta, ambigüedad de la que hablamos en § 33.4e, *supra.* Destaca, como muchas otras veces, aspectos de Pablo que los creyentes judíos más tradicionales, aunque simpatizantes con la misión paulina, podían haber preferido. Es decir, subraya la fidelidad de Pablo a su condición de judío; en este caso, su apertura a la interpretación más tradicionalista de esos sustanciales dones procedentes de los gentiles, tal como Santiago probablemente quiso al imponer, en el acuerdo de Jerusalén, la condición adicional de "tener presentes a los pobres" (Gál 2,6-10)[61].

---

[58] Sabemos que la ciudadanía romana se podía comprar durante el reinado de Claudio (Dión Casio 60.17.5-7). "La 'gran suma' que pagó Lisias... fue el soborno dado a los intermediarios de la secretaría imperial o de la administración provincial que pusieron su nombre en la lista de candidatos para la obtención de los derechos políticos" (Sherwin-White, *Roman Society,* 154-155). Sobre la ciudadanía romana de Pablo, véase *supra,* § 25.1c. Omerzu está entre los que piensan que la apelación de Pablo a su ciudadanía romana en el contexto de un interrogatorio mediante tortura era parte de la tradición de la que se sirvió Lucas (*Prozess,* 379-380, 382).

[59] Dada la descripción por Pablo de la colecta como un "servicio" (*diakonia*) (véase § 33.4d, *supra*), no se puede excluir una alusión a ella en 21,19, donde Pablo habla de su *diakonia* (aunque "entre los gentiles"). D. J. Downs, "Paul's Collection and the Book of Acts Revisited": *NTS* 52 (2006) 50-70, entiende que no hay en Hechos ninguna referencia directa, ni siquiera una alusión, a la colecta.

[60] Véase § 27 n. 189, *supra.*

[61] Véase de nuevo § 27.3d y 33.4e, *supra.* Taylor acepta la sugerencia de Dibelius y otros de que la entrega de lo recaudado en la colecta es narrada en Hch 11,27-30,

De ser así, lo significativo es que Lucas pasa por alto la principal intención de Pablo en lo tocante a la colecta: que en ella se viera una mano tendida a Jerusalén por las iglesias de la misión paulina; que se interpretase también como una muestra de gratitud y una expresión de *koinōnia;* que sirviera para cerrar la brecha que se había abierto entre las iglesias paulinas y la iglesia-madre de Jerusalén[62]. Pero aún hay algo más: refiriéndose a la colecta solo en términos reconocibles y gratos para la jerarquía jerosolimitana, Lucas hace que su silencio sobre el efecto producido por la colecta de Pablo resulte desconcertante en extremo. Si la colecta permitía esa interpretación tradicionalista, ¿por qué Lucas no dio el obvio paso siguiente de narrar cómo fue recibida y aceptada, con indicación de las naturales demostraciones de alegría y agradecimiento?

Lo cierto es que no hay nada –completo silencio–, pese a tanto tiempo y esfuerzo dedicados por Pablo a la colecta. Entonces, ¿qué sucedió con ella? ¿Qué estuvieron haciendo los otros delegados, como Trófimo o Aristarco (7,2), en tanto se desarrollaban los acontecimientos narrados y durante los subsiguientes procesos y prisión de Pablo? De nuevo encontramos silencio, un silencio continuo e inquietante. Todo lo que nos queda son especulaciones: ¿se esperaba que Pablo utilizara parte del dinero de la colecta para seguir la sugerencia de Santiago en 21,24? Más adelante, cuando leamos que el procurador esperaba un soborno de Pablo (24,26), ¿deduciremos que Félix tenía noticia de esa importante suma de dinero (acaso aún en manos de los compañeros de Pablo) y esperaba que su prisionero pudiera emplearla para el soborno? ¿Utilizó Pablo algo de ese dinero para su propio mantenimiento durante los largos meses de prisión?[63].

¿O debemos más bien inferir que la aceptación de lo recaudado en la colecta dependió de que, a juicio de Santiago, Pablo probase su buena fe como devoto judío (21,23-26), después de lo cual Santiago habría podido recibir ese dinero entendido en los términos del acuerdo anterior (Gál 2,10)?[64] De

---

que Lucas optó por incluir con el otro material de Antioquía, aunque sin dejar clara la conclusión (*Paul,* 52 [bibliografía en n. 5], 216-217). D.–A. Koch, "Kollektenbericht, 'Wir'-Bericht und Itinerar. Neue(?) Überlegungen zu einem alten Problem": *NTS* 45 (1999) 367-390, opina que la fuente de Lucas podría haber incluido una rendición de cuentas sobre la colecta por parte de la delegación.

[62] Es llamativo el contraste en la terminología relativa a la colecta; cf. particularmente § 33.4d, *supra.*

[63] Ramsay encuentra inverosímiles esas conjeturas y deduce que Pablo pudo tirar de recursos procedentes de bienes hereditarios (*St. Paul,* 310-312).

[64] Esta posibilidad la he sugerido en un libro anterior (*Unity and Diversity* [^{2}1990], 257, [^{3}2006] 277-278); similarmente, Bauckham, "James and the Jerusalem Church",

haber sido ese el caso, cabe suponer que la falta de entendimiento sobre el asunto y el alboroto resultante habrían hecho virtualmente imposible que Santiago aceptase el dinero. Esta aceptación se habría interpretado muy fácilmente como que Santiago se había plegado a las condiciones de Pablo, lo que habría dejado a la jerarquía de Jerusalén expuesta a la hostilidad de los "zelotas" más extremistas[65]. ¿O se aceptó el dinero fuera de la mirada pública, y los delegados (todos gentiles) fueron animados a tomar en silencio el camino de vuelta?[66]

Toda la cuestión permanece oscura. Y se entenebrece adicionalmente por la concentración más o menos exclusiva de Lucas en Pablo. En el mejor de los casos, los delegados habrían tenido que permanecer escondidos, puesto que su presencia activa en Jerusalén solo habría exacerbado las sospechas sobre Pablo. Quizá se habían retirado de Jerusalén y pudieron mandar ayuda económica, sirviéndose de algún intermediario neutral (¿empleando dinero la colecta?), a uno que ahora la necesitaba tanto como cualquiera de los "pobres". O posiblemente confiaron la suma que traían a algún banquero o, por medio de este, la depositaron en el templo, esperando que, una vez resuelta la crisis, se pudiera efectuar la entrega formal para que el dinero llegase a aquellos a quienes estaba destinado: "los pobres entre los santos de Jerusalén".

Sin embargo, dado el absoluto silencio de Lucas sobre cualquier apoyo de la jerarquía jerosolimitana a Pablo en los capítulos siguientes, así como sobre la suma recaudada, es difícil evitar la sospecha de que el dinero de la colecta *no* despertó ningún entusiasmo en la iglesia de Jerusalén. Cabe pensar incluso que ni siquiera fue aceptado –como Pablo había temido que pudiera ocurrir (Rom 15,31)–: tan grande era la antipatía que se había generado entretanto en Jerusalén y en aquella iglesia contra Pablo, de la que Hch 21,20-21.27-28 es probablemente un fiel reflejo[67]. En tal caso, esto representaría un ejemplo más de las disensio-

---

479; véase Murphy-O'Connor, *Paul,* 348-351; Joubert, *Paul as Benefactor,* cap. 6. Schnabel trata la cuestión demasiado superficialmente (*Mission,* 1001-1002).

[65] Cf. Haenchen, *Acts,* 613-614; Jervell, *Apg.,* 529-530.

[66] Georgi conjetura que el dinero de la colecta "fue recibido como algo 'sin gran importancia' y acompañado de murmuraciones; todo un golpe para la delegación"; de ahí el silencio de Lucas sobre el asunto (*Remembering,* 126); cf. Wehnert, *Reinheit,* 271. F. W. Horn, "Die letze Jerusalemreise des Paulus", en Horn (ed.), *Ende,* 15-35, advierte con razón que posiblemente es demasiado simple la alternativa de la "aceptación directa o del rechazo sin más" (34).

[67] Lüdemann, *Opposition,* 59-62; Becker, *Paul,* 455-457. La interpretación antigua, que el dinero de la colecta fue bien recibido, tiene aún un defensor en Nickle, *Collection,* 70-72.

nes dentro del nuevo movimiento, sobre las que Lucas optó por correr un velo[68]. Y más aún: significaría que la estrategia que con tanto afán había desarrollado Pablo, en un supremo esfuerzo por mantener unidas las iglesias de su misión con las de Palestina, había fracasado[69]. Las circunstancias de la iglesia jerosolimitana y de Jerusalén en general hicieron imposible el logro de ese acercamiento. Pese a todo lo que Pablo había conseguido en la misión del Egeo (más la influencia obtenida con sus cartas), su intento crucial de mantener la unidad de Evangelio e Iglesia desde Jerusalén hasta el Ilírico y Roma, e incluso más allá, había resultado vano. Quizá en tiempos menos agitados habría tenido éxito, pero, en las condiciones de finales de los años cincuenta, no había forma de cerrar la brecha. Por eso, viendo que no podía concluir con una nota optimista su narración sobre Pablo y la iglesia de Jerusalén, Lucas optó por centrar la atención muy intensamente sobre Pablo para hacer que sus lectores se olvidasen por el momento de la iglesia jerosolimitana.

34.2 Procesos y tribulaciones

Lo narrado entre Hch 22,30 y 26,32 es un tanto frustrante para el historiador; la serie de acontecimientos referidos, en contraste con las series anteriores, se nos ofrecen de manera minuciosa, prolija[70]. Pero, naturalmente, Lucas no escribía para el historiador. Estaba contando la historia de los comienzos del cristianismo como un buen narrador lo habría hecho. La minuciosidad en los detalles y las varias repeticiones tienen un efecto casi hipnótico. Además, sirven para ir subiendo la tensión dramática hasta la asombrosa culminación en 26,28-29, cuando el rey Agripa habla (de hecho) con la voz del oyente al que va dirigida la narración de Lucas. Agripa tiene que sacudirse, por así decir, ese efecto hipnótico del testimonio de Pablo/relato de Lucas: tan poderoso se hace el atractivo de la fe que el apóstol proclama. Y la respuesta de Pablo: "Ruego a Dios que antes o después no solo tú, sino todos los que hoy me escuchan, lleguen a ser como yo soy" (26,29), está dirigida, aparte de a los incluidos en el relato, a aquellos a los que les sea leído.

---

[68] Cf. Hch 6,1-6; 8,1-4; 15,36-41.

[69] En el tomo III volveremos sobre la cuestión del efecto de ese rechazo en las iglesias paulinas.

[70] Barrett, por ejemplo, señala en relación con 23,12-35 que "para el principal relato de Lucas habría bastado con que este hubiera escrito: 'El tribuno, habiéndose enterado de un plan para acabar con Pablo, lo envió de noche, conducido por soldados, a Cesarea'" (*Acts* II, 1071).

a. La comparecencia ante el sanedrín (Hch 22,30–23,11)

Por tercera vez en capítulos sucesivos, establece un contraste entre hostilidad judía y protección romana. Los dos capítulos precedentes eran parte del mismo episodio, donde Pablo fue atacado por una multitud furiosa en Jerusalén y defendido de ella por los romanos. Pero, para estos, el segundo paso era naturalmente confrontar a Pablo con otros de su condición en un consejo de dirigentes judíos presididos por el sumo sacerdote. Allí se aclarará –espera el tribuno (22,30; 23,28)– la cuestión de si Pablo estaba actuando en favor o en contra de su pueblo. Lucas indica además el poder de Roma sobre los dirigentes judíos[71]. El tribuno, identificado como Claudio Lisias en 23,26, tiene autoridad (sin duda en nombre del procurador) para convocar a esos dirigentes a un consejo/sanedrín[72] no con el fin de que juzguen a Pablo como si cayera bajo su jurisdicción, sino de que diluciden quién es Pablo y los hechos causantes del tumulto en el templo. La pregunta sigue siendo: ¿cuál es la verdadera identidad de Pablo y del movimiento que él representa?

Esa comparecencia de Pablo no rinde nada positivo. Él empieza afirmando su buena conciencia ante Dios (23,1)[73]. Y el sumo sacerdote[74] or-

[71] En principio, la simple mención de "los judíos" permitiría inferir que Lucas estaba situando la nación judía en su conjunto frente al cristianismo. Pero tal inferencia tiene poco sentido en estos dos capítulos, con el repetido énfasis en la identidad judía de Pablo. En labios de romanos, en cambio, una referencia indiscriminada a "los judíos" habría tenido poco de sorprendente.

[72] La mayor parte de las veces, el "sanedrín" (véase *Jesús recordado,* 322 n. 75) se podría describir con más precisión como un consejo de judíos principales reunidos para considerar una cuestión de potencial importancia nacional que les había sido presentada.

[73] ¿Estaba Lucas en la idea de que Pablo se había dirigido al consejo en arameo (Lucas no lo dice) o en griego (con un ojo puesto en el tribuno y sus soldados [22,30 y 23,10)? La pregunta no deja de tener sentido, puesto que Pablo empieza atestiguando "buena conciencia", un concepto (conciencia) inexistente en hebreo y solo recientemente considerado griego aceptable (véase, por ejemplo, *Acts,* 463-464). ¿Revela esto la posterior perspectiva de Lucas? La introducción es ciertamente paulina (cf. Rom 9,1; 2 Cor 1,12; 2 Tim 1,3), pero menos apropiada aquí (ante la asamblea judía) que en 24,16.

[74] Ananías, hijo de Nedebeo, fue sumo sacerdote desde *ca.* 47 hasta 58 d. C.; esto concuerda con la cronología de la visita final de Pablo a Jerusalén, probablemente en 57 d. C. (§ 28.1). En el año 52, Ananías había sido enviado a Roma por el gobernador de Siria bajo sospecha de implicación en unos disturbios entre judíos y samaritanos, perolas súplicas de los judíos por mediación de Agripa II habían logrado asegurar su absolución (Josefo, *Guerra,* 2.232-246; *Ant.,* 20.118-136). Ese asunto no debió de dañar su imagen entre su pueblo, y cuando aconteció el episodio de Pablo estaba

dena inmediatamente a los que se hallan cerca de Pablo que lo golpeen en la boca (23,2). No está claro por qué desató esa reacción la primera frase del compareciente. Es posible que el uso del griego (lengua y/o conceptos) fuera ofensivo en aquellas circunstancias, o acaso la mención de Dios, o simplemente el hablar sin previa invitación o indicación de hacerlo. Que Pablo dijese tener una buena conciencia no habría merecido esa respuesta. Pero la hostilidad hacia quien sin duda alguna el sumo sacerdote consideraba un fariseo renegado podría explicar lo que parece una reacción injustificada, fruto de la soberbia.

Pablo responde con no menos intemperancia (23,3)[75]. Pedir el castigo de Dios para el sumo sacerdote y llamar a este "pared blanqueada"[76] era una tremenda irreverencia hacia tan poderoso personaje[77]. La disculpa de Pablo al ser reprendido (23,4) es ambigua, en el mejor de los casos, y probablemente sarcástica: "Yo no sabía que fuera el sumo sacerdote" (23,5)[78]. Y, desde luego, la cita que hace Pablo de Éx 22,28 –"No injuriarás a un jefe de tu pueblo"– tiene cierto sonido sarcástico, puesto que quien presidía el consejo era "un jefe del pueblo". La ironía sería aún más punzante, porque el sumo sacerdote estaba actuando ilegalmente al pedir un castigo para alguien que aún no había sido juzgado y declarado culpable[79], mientras que Pablo cita la Ley al acusar al sumo sacerdote de infringirla: Pablo sería, pues, ¡más cumplidor de la Ley que el sumo sacerdote!

Dándose cuenta al parecer de sus pocas posibilidades de tener un juicio justo, Pablo opta por jugar la carta de la división. El consejo estaba compuesto por saduceos y fariseos, que discrepaban entre ellos sobre la cuestión de si habría resurrección de los muertos. El apóstol quiere servirse de esta cuña entre los fariseos y el partido sumosacerdotal, ya manifies-

---

probablemente en el cenit de su poder; posteriormente sería recordado por su riqueza e influencia, las cuales conservó incluso después de haber sido sustituido como sumo sacerdote.

[75] Es llamativo el contraste con la actitud de Jesús en Lc 23.

[76] La respuesta de Pablo parece una alusión mixta a Dt 28,22 (castigo por Dios de la desobediencia de Israel) y a Ez 13,10-15 (enjalbegado que cubre los defectos de un muro a punto de derrumbarse; cf. Mt 23,27). Los sectarios de Qumrán hicieron la misma clase de alusión a Ez 13,10 en su crítica de los dirigentes judíos: "los que construyen el muro y lo recubren de argamasa" (CD 8.12).

[77] Ananías podría haber utilizado su riqueza para apoyar sus maniobras políticas. Fue asesinado al comienzo de la rebelión judía, unos pocos años más tarde (66 d. C.) (Josefo, *Guerra,* 2.441-442).

[78] Sobre la gama de posibles interpretaciones de esta declaración, véase Barrett, *Acts* II, 1061-1062.

[79] Cf. Lv 19,15; Jn 7,51.

ta en los primeros días del Camino (5,33-39), y hundirla todavía más. Hablando como fariseo[80], se las arregla para reducir todo el asunto de la validez del nuevo movimiento a la cuestión de "la esperanza en la resurrección de los muertos" (23,6)[81]. Este es un medio más bien drástico de defender y mantener una continua identidad judía, incitando a una facción del judaísmo del Segundo Templo contra otra[82]. La táctica da resultado en la medida en que Pablo obtiene apoyo de sus (antiguos) correligionarios fariseos, pero es a costa de que la reunión degenere en un altercado violento de alcance general (23,7-9). El tribuno, temiendo que Pablo acabe despedazado, interviene por tercera vez y lo vuelve a poner a salvo (23,10). Una nueva visión anima a Pablo seguir el rumbo tomado: deberá dar testimonio del Señor también en Roma (23,11)[83].

Evidentemente, Lucas quería que quienes leyesen o escuchasen su relato llegasen a la conclusión de que Pablo no había visto en aquella comparecencia ante el sanedrín ninguna perspectiva de reconciliación entre los dos extremos del espectro allí situados: los guardianes oficiales del culto y la Torá de Israel, y Pablo representando la apertura de la secta del Nazareno a los prosélitos y temerosos de Dios gentiles. La brecha era honda, la hostilidad intensa. Pero queda en el aire la cuestión de si todavía era posible el acercamiento entre los situados en la parte media del espectro: los fariseos, que también esperaban la resurrección de los muertos, y algunos de cuyos miembros eran además creyentes (15,5), y los miles de creyentes todavía celosos partidarios de la Ley (21,20), cuya ausencia de todo el

---

[80] Con "hijo de fariseo" podría referirse Pablo al hecho de haber sido él discípulo de Gamaliel (22,3; cf. 1 Cor 4,17; 1 Tim 1,2; 2 Tim 1,2); véase *supra,* § 25 n. 60.

[81] Los fariseos habían abrazado la idea aún relativamente reciente (de un par de siglos atrás) de que más allá de la muerte los fieles (o todos los seres humanos) podían esperar la resurrección (véase *Jesús recordado,* 459 n. 83, 924-927). Los saduceos, por otro lado, eran conservadores en sus creencias y prácticas (como es propio de la clase dirigente en una sociedad); si esa idea no estaba en la Torá, entonces no tenía que ser aceptada (Josefo, *Ant.,* 18,16). Con arreglo a este criterio quedaba excluida no solo la creencia en la resurrección de los muertos, sino también la creciente jerarquía de ángeles y espíritus que era asimismo una característica del período intertestamentario (Bruce, *Acts,* 466); de ahí la declaración de Hch 23,8-9 (sobre la cual véase Fitzmyer, *Acts,* 719; Barrett, *Acts* II, 1065-1066; F. Parker, "The Terms 'Angel' and 'Spirit' in Acts 23,8": *Biblica* 84 [2003] 344-365).

[82] Las dudas sobre lo justificado de esta línea de defensa (expuestas por Barrett, *Acts* II, 1064) provienen de no tener suficientemente en cuenta las exigencias de la situación descrita o la licencia que como escritor pudo permitirse Lucas (véase asimismo Haenchen, *Acts,* 638).

[83] Este tema se encuentra también en 18,9-10 y 27,23-24; el anuncio de ese testimonio en Roma concuerda con las esperanzas del propio Pablo al respecto (Rom 1,10-13; 15,24.28-29.32), que probablemente eran sostenidas mediante esas visiones.

asunto no presagia nada bueno. En otras palabras, Lucas no aclara si la desavenencia es entre el judaísmo y lo que iba a convertirse en el "cristianismo", entre diferentes facciones dentro del judaísmo, o incluso entre el judeocristianismo y Pablo[84].

Al igual que en muchos otros casos, no podemos estar seguros de que la confrontación ocurrió tal como nos es narrada aquí. Pero Lucas bien pudo haber tenido información de primera mano, y los lances descritos, aunque sorprendentes, no son inverosímiles[85]. Por ejemplo, Pablo se identifica aquí como fariseo, en coincidencia con lo que él mismo declara en Flp 3,5; además, como Lucas, estaba convencido de que la resurrección de Jesús era absolutamente central para la fe cristiana[86]. Quizá más importante para nuestro propósito, cualesquiera que fuesen los detalles precisos, es que la narración de Lucas pone de manifiesto las divisiones judías de la época[87], así como el papel del cristianismo primitivo en esas divisiones.

b. La confabulación de los judíos contra Pablo, y su resultado (Hch 23,12-35)

Lucas no permite que la tensión dramática ceda un ápice. Ahora "los judíos", o al menos un grupo de judíos intransigentes (en número mayor

[84] En la época de Lucas, la creencia en la resurrección de los muertos habría sido la base de cualquier posible acercamiento entre los cristianos y los fariseos (a la sazón el único partido superviviente y dominante dentro de un judaísmo que trataba de recuperarse tras la fracasada revuelta de 66-70/73 d. C.). La referencia a esa esperanza compartida se encuentra repetidamente en los capítulos finales de Hechos (24,15; 26,6-8; 28,20).

[85] El comentario de Baur –"cuesta imaginar que una simple expresión pronunciada de manera no deliberada por el apóstol respecto a la resurrección pudiera haber encendido semejante hoguera" (*Paul*, 216)– muestra lo poco que este autor conocía la intensidad de sentimientos que las divisiones dentro de un movimiento religioso podían generar. Weiss es similarmente escéptico (*Earliest Christianity*, 374 n. 108), como también Becker: que los fariseos llegasen a hacer frente común con Pablo contra los saduceos es "ya una distorsión manifiesta de la verdad histórica" (*Paul*, 453). En cambio, Barrett, *Acts* II, 1053-1055, critica justificadamente el escepticismo reparón de Haenchen (*Acts*, 639-643). Similarmente Fitzmyer, *Acts*, 715-717, con referencia a Weiser, *Apg.*, 615. Véase asimismo Lüdemann, *Early Christianity*, 245-256. Omerzu llega a la conclusión de que el relato no es tradicional y procede enteramente de Lucas (*Prozess*, 395-396).

[86] Véase, por ejemplo, Rom 10,9; 1 Cor 15,14.17.

[87] Haenchen, por ejemplo, no muestra darse cuenta de la tendencia a las divisiones inherentes al "celo" mencionado en Hch 21,21 y 22,3. Y sobre el hecho de que Pablo diga ser fariseo (23,6), Haenchen declara precipitadamente que "es innecesario probar la obviedad de que quien habla aquí no es el Pablo histórico" (*Acts*, 641, 643). Hvalvik responde con más tino: "Difícilmente se puede concebir que el Pablo histórico dijese: 'En lo que concierne a la resurrección, soy fariseo'" ("Paul as a Jewish Believer", 150).

de cuarenta), se confabulan para asesinar a Pablo (23,12-13)[88], constituyendo la misma alianza de autoridades hostiles ("sumos sacerdotes y ancianos") que se opusieron a Pedro y Juan inicialmente (4,5.8.23) en complicidad (23,14). El plan era simple: solicitar del tribuno una nueva comparecencia de Pablo ante el sanedrín y darle muerte antes de que llegase allí (23,15)[89]. De este modo queda aún más marcado el contraste entre la beligerancia que encuentra Pablo en los judíos y la protección que recibe de los romanos. Y lo que viene más al caso: en el esquema general de Lucas es aquí donde culmina la hostilidad judía hacia Pablo; a partir de este punto, esa hostilidad disminuye continuamente en intensidad y eficacia.

También notable en ese mismo esquema general es que, entre los de su comunidad, el único que sale en ayuda de Pablo pertenezca a su círculo familiar (su sobrino)[90]. El joven se entera del plan, entra en el cuartel donde tienen a Pablo y pone a este al corriente del asunto (23,16). ¿Cómo ha llegado a su conocimiento la confabulación? No se dice nada al respecto; el narrador prefiere dejar esos detalles a la imaginación del público. Que el sobrino tuviera acceso (como familiar) a Pablo en una situación de custodia[91] hace muy elocuente el silencio de Lucas sobre otros posi-

[88] No está claro que para ejecutar el plan se hubiese pensado en "sicarios", los que asesinaban a adversarios políticos con dagas (véase *supra,* sobre n. 35); Lucas no emplea aquí ese término. Pero, como ya hemos indicado, los sicarios, según Josefo, empezaron a actuar durante el gobierno de Félix (*Guerra,* 2.254). Podemos imaginar, por tanto, un grupo de judíos dedicados a la causa de mantener la identidad nacional de Israel, en clara oposición a la corrupción derivada de la dominación romana y de la influencia griega. Un grupo como ese podía considerar a Pablo un traidor y creerse en el deber de tomar medidas extremas para eliminarlo. Cabe mencionar la noticia de Josefo de que Félix pagó al amigo más íntimo del sumo sacerdote Jonatán "para que trajera bandidos que atacasen a Jonatán y le dieran muerte" (*Ant.,* 20.163; *Guerra,* 2.256 atribuye la muerte a sicarios). El presente episodio no carece, pues, de verosimilitud histórica, con todo el carácter teatral que pueda tener en la narración lucana.

[89] Sin duda, Lucas pretendía que sus lectores se permitieran algo de humor negro con el pensamiento de que los confabulados se habían condenado con su propio plan; el griego dice literalmente "se pondrían bajo un anatema", es decir, se entregarían a sí mismos a la destrucción (Dt 13,15; 20,17; Jos 6,21; etc.) si no tenían éxito en su empresa. De ahí, presumiblemente, la repetida referencia al voto de no comer ni beber hasta haber matado a Pablo (23,12.14.21), por si al lector se le pudiera escapar esa resolución.

[90] Esta es la primera vez que se nos indica que Pablo tenía familiares en Jerusalén. Pero ¿por qué no? ¿Con quién había estado durante su época de estudiante allí? La técnica de Lucas es introducir esos personajes solo en el momento en el que la trama lo requiere.

[91] "Más que como detenido, Pablo estaba custodiado como medida de protección" (Rapske, *Paul in Roman Custody,* 149).

bles visitantes. Pablo, por su parte, lo envía a informar del plan al tribuno (23,17-21)[92]. Significativamente, es a los romanos a quienes se dirige; no hay ayuda que buscar dentro del judaísmo, ni tampoco en la iglesia de Jerusalén. El aislamiento de Pablo es completo; depende totalmente de la protección romana. El tribuno responde de inmediato, mandando que Pablo sea conducido con fuerte escolta (¡casi la mitad de la guarnición de Jerusalén!)[93] a Cesarea. Lo llevarán ante el procurador (Félix) con una carta suya en la que explica a esa autoridad la situación y su averiguación de que Pablo no es culpable de ninguna falta grave[94] y de que todo se reduce a un asunto de discordias entre judíos (23,22-30). El traslado nocturno al pretorio[95] de Cesarea se realiza con éxito, y el procurador dispone las cosas para una audiencia formal (23,31-35).

En todo esto es sorprendente –podríamos pensar– que no haya ninguna mención de los hermanos, discípulos y creyentes del entorno de Pa-

[92] La información completa de la confabulación en 23,16-21 tiene el mismo objeto y efecto que la repetición de 10,1–11,18: llamar la atención sobre la importancia del episodio, en este caso subrayando el contraste entre "los judíos", por una parte, y Pablo, casi completamente aislado dentro de su pueblo, por otra.

[93] Detalles en Barrett, *Acts* II, 1078; respecto al número de efectivos de la guarnición romana en Jerusalén, cf. *NDIEC* VI, 159-161; en cuanto a la verosimilitud de tan fuerte escolta, véase Rapske, *Paul in Roman Custody*, 153-155. Dado que Antípatris estaba demasiado lejos (unos sesenta y cinco kilómetros) para llegar allí en una sola jornada, la referencia al desplazamiento "durante la noche" (23,31) podría suponer que hubo un día de marcha ampliado para poder llegar al lugar de destino ya de madrugada. Una vez allí, la unidad principal de la escolta pudo tomar el camino de vuelta (23,32), ya que la zona de mayor peligro había quedado atrás.

[94] Como en el caso de los discursos, Lucas se sentía libre de componer una carta con los términos y sentimientos que él consideraba apropiados y que reflejaban la actitud generalmente favorable hacia Pablo por parte de las autoridades romanas durante todo este período. La carta está escrita en estilo formal, haciendo constar el nombre del remitente, el del destinatario –con su tratamiento ("excelentísimo")– y el correspondiente saludo. Que un oficial romano pusiera en conocimiento de su superior una situación potencialmente explosiva, para evitar responsabilidades si las cosas iban mal, es completamente entendible; si conocemos a Plinio el Joven es porque, en calidad de administrador o legado de Roma en Bitinia (desde 120 d. C.), escribió repetidamente al emperador Trajano para pedirle consejo sobre situaciones delicadas como la que nos ocupa. Tampoco resulta sorprendente que el jefe de la guarnición de Jerusalén, Claudio Lisias, aparezca como alguien dispuesto a deformar un tanto la verdad para presentarse bajo la luz más favorable (haber acudido en auxilio de Pablo porque era un ciudadano romano). Sobre la acción de Lisias, véase Sherwin-White, *Roman Society*, 54-55.

[95] El pretorio (*praetorium*) era la residencia oficial de un gobernador provincial. Aquí, "pretorio" hace referencia al palacio que Herodes el Grande se hizo construir, que ahora alojaba al gobernador, a su cuartel general y a la guarnición. Véase Rapske, *Paul in Roman Custody*, 155-158.

blo, ni de quienes de algún modo lo representaban. Las tensiones internas de la comunidad judía se reflejaban, evidentemente, en las tensiones dentro de la secta del Nazareno (cf. 6,1-8,2)[96]. ¿Por qué optó Lucas por esa omisión, cuando el hecho de mencionarlos habría reforzado la idea de un movimiento de Jesús unido en preocupación fraternal? Como consecuencia queda destacado, una vez más, el papel protector del tribuno romano. Y Lucas aprovecha la oportunidad para subrayar la sentencia de Galión (18,14-15): que las querellas de las autoridades judías contra Pablo (y su misión) eran cuestiones puramente internas, de judíos tan solo, y carentes de todo interés para los romanos. Tampoco aquí, por supuesto, hay modo de corroborar la narración de Lucas. Todo lo que se puede decir es que los detalles y circunstancias son enteramente verosímiles para la época[97]. Y como estuvo en Cesarea durante algún tiempo (27,1: "nos"), Lucas podría haber tenido contactos dentro de la guarnición romana que lo mantuviesen informado de los acontecimientos según se iban desarrollando.

c. Sobre el proceso ante el procurador Félix (Hch 24,1-27)

El proceso ante el procurador Félix[98], que Lucas refiere ahora, es el primer y único proceso propiamente dicho, y la confirmación de ello la tenemos en el repetido empleo de terminología legal[99]. Que el caso de Pablo fue objeto de un procedimiento jurídico formal se podría dar supuesto aunque Lucas no hubiera dicho nada al respecto; por eso cabe pensar que él se sirvió aquí de buena tradición y, posiblemente, de informes o recuer-

---

[96] "Es razonable conjeturar que, durante los dos años de procesos y prisión de Pablo en Palestina, ellos [los dirigentes de la comunidad de Jerusalén] decidieron cortar las relaciones con él para evitar que la secta en general fuera involucrada en el asunto" (Judge, "Early Christians", 14).

[97] Respecto a esto, como en lo tocante a otros pasajes, los comentarios de Barrett (*Acts* II, 1070-1071) y Jervell (*Apg.*, 565) son sumamente sensatos; véase también Omerzu, *Prozess*, 398-420.

[98] Se daba el inusitado caso de que Félix había sido un esclavo, luego liberado por el emperador Claudio. Al parecer, había sido un favorito del emperador, el cual tenía fama de dar demasiado poder a libertos. Félix fue procurador de Palestina desde 52/53 hasta 59/60 d. C., un período de agitación creciente (la rebelión judía estalló en 66 d. C.). Sus orígenes serviles no debieron de ayudarle cuando la opinión se volvió contra él en la corte. Tácito se refirió a Félix con una de las frases más celebradas de la época: "Ejerció el poder de un rey con el espíritu de un esclavo" (*Hist.*, 5,9). Véase también D. W. J. Gill, "Acts and Roman Policy in Judaea", *BAFCS* IV, 15-26.

[99] Hch 24,1.2.8.10.13.14.19.20.22.

dos de testigos presenciales[100]. Al mismo tiempo, es claro que Lucas conocía el estilo adornado con galas retóricas que caracterizaba los escritos legales, y conforme a él elaboró el breve argumento de acusación (24,2-4)[101] y el discurso de defensa (24,10-11)[102]. El relato indica hasta qué punto el control de los asuntos se había escurrido de las manos judías. El sumo sacerdote Ananías baja ahora a Cesarea como demandante, en vez de como presidente del tribunal, y acompañado solo de "algunos ancianos" y con el apoyo profesional de Tértulo, un abogado (*rētōr*). El nombre latino no implica necesariamente que Tértulo no fuera también judío, pero, en cualquier caso, Lucas deja sin aclarar este asunto[103].

Los dos primeros puntos de la acusación emplean la imagen de la peste y de los altercados: "este hombre es una peste", "promueve discordia/altercados/lucha" (24,5). Difícilmente se podían presentar dos cargos más inquietantes ante el gobernador de una provincia[104]. La intención era enlodar lo más posible a "la secta de los nazarenos". La acusación está dirigida contra Pablo, pero no se intenta exculpar a los otros nazarenos de la implicación de que los peligros eran planteados por Pablo en su papel de cabecilla de la secta[105]. El cargo específico de profanar el templo (24,6) re-

[100] Los nombres –Ananías y Tértulo (por lo demás desconocidos para nosotros)– suelen ser tomados como prueba de que Lucas se sirvió de tradición, y la presentación de Félix parece indicarlo también (cf., por ejemplo, Lüdemann, *Early Christianity,* 249-250; Jervell, *Apg.*, 573-574). Sherwin-White cita el juicio de Mommsen de que este relato es "una referencia ejemplar del procedimiento penal provincial *extra ordinem*" (similarmente Tajra, *Trial,* 115, en alusión a las comparecencias de Pablo ante los procuradores Félix y Festo) y concluye por su parte: "Lo narrado sobre los procesos de Pablo ante Félix y Festo es bastante exacto en todos sus detalles" (*Roman Society,* 48, 68, especialmente 48-53; véase Omerzu, *Prozess,* 422-456.

[101] En particular, el obsequioso tratamiento –"Excelentísimo Félix" (24,2)–, la nota de respetuosa gratitud por los favores recibidos (24,3), la promesa de brevedad y el ruego de ser escuchados "dada tu (característica) gracia" (24,4).

[102] Dado que los discursos son muy convencionales, que enumeran episodios anteriores y que sirven al propósito de Lucas (presentar el cristianismo como una legítima secta judía; véase particularmente 24,14-15), difícilmente se puede negar que estamos ante una construcción lucana (¿duró realmente el discurso de acusación tan poco como para ocupar solo once líneas?); véase, por ejemplo, Jervell, *Apg.*, 573, y los por él citados (n. 241). Lo único que sugiere que Lucas pudo haber utilizado algún testimonio de los acontecimientos es la alusión a la razón de Pablo de su ida a Jerusalén, es decir, la entrega de la colecta (24,17).

[103] Véase Barrett, *Acts* II, 1093-1094.

[104] "La acusación era precisamente la que convenía dirigir contra un judío durante el principado de Claudio o los primeros años de Nerón" (Sherwin-White, *Roman Society,* 51).

[105] Se espera que el lector recuerde episodios como 15,2; 17,5-8; 18,12-17; 19,23-41 y 21,27-36.

sume la acusación inicial (21,28), y no es importante para la narración que sea expuesto con mayor detalle[106].

En la presentación de Lucas, Pablo se muestra igualmente familiarizado con las convenciones de la retórica formal y capaz de expresarse con arreglo a ella: "Confiadamente voy a exponer mi defensa, sabiendo que desde hace muchos años vienes juzgando a esta nación" (24,10). Esta expresión de confianza en el juicio del procurador no estaba totalmente injustificada: el matrimonio de Félix con Drusila (24,24) le habría dado un grado inusual de conocimiento de los asuntos judíos[107], y en otros casos parecía haberse mostrado sensible a razonamientos de peso[108]. En su respuesta a la acusación (24,11), Pablo hace hincapié en su piedad tradicional (había ido a Jerusalén para adorar a Dios) y hace ver lo absurdo de que se le impute provocar disturbios: llevaba en Jerusalén solo doce días, ¡tiempo difícilmente suficiente para fomentar una rebelión![109] La réplica concuerda con la norma de conducta que se había impuesto Pablo a sí mismo para los contextos judíos (1 Cor 9,20) y con la política de discreción recomendada por Santiago y seguida por el apóstol en 21,23-26[110].

Seguidamente, el acusado procede a "confesar" (24,14) que el Camino o "secta" da culto al Dios ancestral, conforme a las Escrituras, y comparte

[106] El texto occidental incluye una referencia al papel desempeñado por Claudio Lisias (24,6c-8a), pero los versículos suelen ser considerados de época posterior (Metzger, *Textual Commentary*, 490).

[107] Drusila era la hija más joven de Herodes Agripa I. Según Josefo, había nacido en 37/38 d. C. y contraído matrimonio con Azizo, rey de Emesa, en Siria, el año 53. Antes había estado prometida a Epífanes, hijo de Antíoco, rey de Comagene, quien luego "había renunciado a tomarla por esposa, al no estar dispuesto a convertirse a la religión judía". Y el matrimonio con Azizo pudo llevarse a cabo solo porque él consintió en ser cincuncidado (*Ant.*, 20.139). No mucho más tarde, sin embargo, Félix logró convencer a Drusila –quien al parecer era muy bella– de que dejase a Azizo y se casase con él (*Ant.*, 20.141-144). La información es, pues, contradictoria: ¿hasta qué punto la insistencia en la conversión y circuncisión refleja la posición de Drusila (quien no había cumplido aún veinte años cuando se casó con Félix)? ¿Y era una anomalía su abuso de la ley judía tradicional sobre el matrimonio o algo habitual (todo da la impresión de que Félix estaba circuncidado)? El hecho de que Lucas se moleste en mencionarla aquí sugiere que consideraba que la presencia de ella venía a confirmar de algún modo que Félix reconocía el carácter judío del mensaje de Pablo.

[108] Josefo, *Ant.*, 20.178.

[109] Sobre el cálculo de los doce días, véase Bruce, *Acts*, 478, y Barrett, *Acts* II, 1102-1003.

[110] Es interesante Hch 24,12 por cuanto indica que había en la ciudad varias sinagogas o lugares de reunión para diferentes grupos de interés o nacionalidades (cf. 6,9).

la esperanza de resurrección tanto de los justos como de los pecadores (24,15)[111]. Pablo responde a las exageraciones de la parte contraria (24,5-6) con otra exageración: Ananías, como saduceo, *no* creía en la resurrección, y solo los ancianos venidos con él que eran fariseos tenían esa creencia (23,8). Pero la exageración sirve sobre todo –y no injustamente– para que Pablo y Lucas pongan de relieve la cuestión principal: que la secta de Jesús era tan tradicional en cuanto al culto y tan ceñida a las Escrituras en cuanto a la fe como cualquier otra porción del pueblo judío. Particularmente notable es el carácter teocéntrico de la confesión: "Doy culto al Dios de mis padres... y tengo esperanza en Dios" (24,14-15).

Se hace un nuevo hincapié en la piedad tradicional de Pablo: él se ha esforzado siempre por tener la conciencia limpia no solo ante Dios, sino también ante los demás judíos y los seres humanos en general (24,16). Había venido a traer limosnas a su pueblo y a presentar ofrendas (24,17). Cuando empezó el alboroto en el templo, él había completado los ritos de purificación (24,18). La única base posible sobre la que acusarlo era su afirmación de la creencia en la resurrección de los muertos (24,19-21)[112]. Lucas (con Pablo) sigue insistiendo en la coincidencia sustancial y continuidad directa entre el cristianismo y la fe ancestral de Israel[113]. No era ningún renegado o apóstata que se desinteresase de los principios fundamentales y continuas prioridades de Israel.

En respuesta, Félix aplaza la resolución hasta la llegada del tribuno Lisias de Jerusalén y ordena que Pablo sea mantenido en custodia, aunque con cierto grado de libertad[114]. Lucas dice que Félix "estaba bien informado en lo concerniente al Camino". Esta declaración es un tanto sorprendente, aunque la referencia de Félix a "el Camino" en vez de a "la secta de los nazarenos" (24,5) podría sugerir que realmente contaba con información sobre el movimiento de Jesús. Un procurador eficaz habría tenido agentes y espías por todas partes. Pero siendo judía Drusila, su es-

---

[111] Cf. Dn 12,2; Jn 5,28-29; Ap 20,12-15.

[112] No había nadie para contradecirle respecto al cargo de provocar disturbios en el templo (24,19); Sherwin-White señala que "la ley romana era muy severa con aquellos cuyas acusaciones resultaban ser falsas" (*Roman Society,* 52).

[113] Haenchen, *Acts,* 658-659.

[114] Adicionalmente, Félix dispone que no se impida a los amigos de Pablo (*hoi idioi,* "los suyos") que le presten asistencia (véase Rapske, *Paul in Roman Custody,* 171-172; Barrett, *Acts* II, 1113). Esa es la ocasión que aprovecha Lucas para hacer constar la solidaridad con Pablo de los cristianos locales, pero solo este evangelista alude a ella.

posa (24,24), ella le habría facilitado ciertas percepciones de la situación nacional inusuales en sus predecesores.

Entre los episodios que suscitan más intriga en la narración de Lucas están los encuentros privados de Félix con Pablo en días posteriores (24,24-25). Son interesantes los temas de sus conversaciones. Uno de ellos era "la fe en Cristo Jesús", cuestión que constituía la finalidad percibida por Lucas[115]; Pablo trataba de convertir al procurador. Por otro lado, los temas de "la justicia", "el autodominio" y "el juicio futuro" evocan en cierto modo un debate filosófico. "Justicia", por supuesto, es un término casi distintivamente judío en su connotación de cumplimiento de las obligaciones que una persona tiene como miembro de un pueblo o de una alianza[116], pero, en el pensamiento griego, "justicia" se entendía más en su sentido abstracto. El caso es exactamente el opuesto con el segundo término, "autodominio", ya que se encuentra frecuentemente en el pensamiento griego y raramente en los LXX y en el NT[117]. En el pensamiento griego es un término clave como ideal de ética filosófica: autocontrol con respecto a todos los deseos humanos (incluidos los orientados a la comida, la bebida y las relaciones sexuales). Por otro lado, "el juicio futuro" (no el juicio final) debía de ser familiar dentro de ambas esferas de pensamiento[118]. En cualquier caso, Lucas refiere que Pablo fue escuchado por Félix. La respuesta de este –posponer la vital elección existencial entre el fugaz poder político (fue depuesto dos años más tarde) y una fe estable con su exigencia de autodisciplina– lo convierte en el poco envidiable paradigma del contemporizador[119].

Las frecuentes conversaciones privadas continuaron durante dos años, lo que lleva a Lucas a expresar su sospecha de que Félix esperaba un soborno (24,26). Esta actitud del procurador no habría sido tan ex-

---

[115] Véase, por ejemplo, 11,24; 15,9; 20,21; Rom 1,17; 3,22; Gál 2,16.

[116] Véase *supra,* § 33, n. 90.

[117] Por ejemplo, Eclo 18,30; 1 Cor 7,9; Gál 5,23. Stowers opina que la Carta a los Romanos muestra una gran preocupación por el problema del autodominio (*Rereading of Romans,* cap. 2), aunque las referencias a 5,3-4.7; 7,18, y 12,3 (pp. 45, 73, 82) difícilmente constituyen un argumento convincente.

[118] En el AT cf., por ejemplo, Is 13,6-16; Jl 2,1-2; Sof 1,14–2,3.

[119] La presentación de Félix concediendo audiencias privadas a Pablo es sugestiva y no inverosímil. Pero resulta llamativo el paralelo con el encuentro entre Herodes Antipas y Juan el Bautista (ambos gobernantes robaron la esposa a otro; cf. especialmente Mc 6,20), y la omisión por Lucas de la tradición de Mc 6 en su propio evangelio podría ser un nuevo ejemplo de su tendencia a dejar la repercusión de ciertos episodios para su segundo libro (véase *supra,* § 21.2d). Véase también Mason, *Josephus,* 176-177.

traña[120]. Como quedó indicado, Félix, según Josefo, sobornó al amigo de más confianza de Jonatán, el sumo sacerdote, para organizar la muerte de este a manos de sicarios[121]. Y, de todas maneras, era poco frecuente que altos funcionarios romanos no aceptasen regalos y favores con los que ir asegurando su bienestar también en el futuro[122]. ¿Hay una implicación de que Félix, tras enterarse de que Pablo había traído limosnas (24,17) –o sea, el dinero de la colecta–, suponía o había averiguado que la suma seguía técnicamente controlada por él (*no* había sido entregada a la iglesia jerosolimitana)? Con sus frecuentes llamadas a Pablo para audiencias privadas, Félix da la impresión de ser un hombre tan atraído por el carácter y el mensaje de Pablo como reacio a arrostrar las inevitables consecuencias de la aceptación de ese mensaje.

Lucas nos dice que Félix permaneció en el cargo aún dos años[123], tiempo durante el cual mantuvo preso a Pablo como un favor a "los judíos" (24,27). Sabemos que Félix fue llamado a Roma en 59 o 60 d. C[124]. Josefo refiere que los jefes de la comunidad judía de Cesarea lo llevaron a juicio en Roma con acusaciones de mala administración, pero fue absuelto por intercesión de Nerón, gracias al influyente hermano de Félix, el liberto Marco Antonio Palas, quien había sido favorito de Claudio (*Ant.*, 20.182). El hecho de que la queja procediera solo de los dirigentes judíos locales podría significar que el intento de Félix de ganarse el favor de "los judíos" (de Jerusalén; cf. 25,9), manteniendo a Pablo en custodia, había tenido cierto éxito. Pero, con tan pocos datos en la mano, tal correlación entre Hechos y Josefo es arriesgada, especialmente cuando lo aquí narrado concuerda con el permanente intento de Lucas de presentar a los representantes judíos de un lugar como uniformemente hostiles a Pablo.

d. Aumenta la tensión (Hch 25)

En muchos aspectos, el capítulo 25 es el más extraño de Hechos. El tema de la custodia de Pablo por los romanos se extiende a lo largo de más de tres capítulos. Y nada le habría sido más fácil a Lucas que condensar en

---

[120] Haenchen considera incompatible (!) la actitud de Félix en 24,24-25 con lo que se dice de él en 24,26 (*Acts*, 662).

[121] Véase *supra*, n. 88.

[122] Josefo refiere que Albino, sucesor de Festo, solo retenía en prisión a los que no podían pagar un soborno apropiado (*Guerra*, 2.273).

[123] Véase *supra*, § 28 n. 15.

[124] Véase *supra*, § 28.1b.

una o dos breves frases los acontecimientos aquí narrados. Aun cuando la apelación al César es el punto culminante del capítulo (25,11-12), Lucas, escaso de espacio, o deseoso de pasar a otro asunto en su narración, podría haberla incluido al final del discurso del capítulo 26.

¿Por qué, entonces, esta lenta preparación del enfrentamiento con Agripa en el capítulo 26? La respuesta obvia es que en Lucas tenemos un magnífico narrador. La función del capítulo es acrecentar la tensión narrativa. Habiéndose aplazado el proceso ante Félix, los dos años siguientes no merecían más de una o dos frases: nada se había resuelto. Pero ahora, tras la llegada del nuevo procurador, Festo[125], la tensión podía aumentar de nuevo con un ritmo intenso. Como un *crescendo* musical que luego cae para formarse de nuevo y alcanzar una altura mayor que antes, así se va desarrollando el relato de la pasión de Pablo hasta llegar a su culminación. Empieza con Festo, quien toma la decisión poco habitual de dejar la residencia de Cesarea para subir a Jerusalén (25,1). Que hiciera de la visita a la ciudad santa una de sus primeras prioridades es un recordatorio de la tensión creciente en la época (bandidaje o actividad guerrillera)[126] y de la importancia de ejercer el mando en Jerusalén, cabeza y corazón de Israel. Los jefes de los sacerdotes, así como los judíos principales, piden que Pablo sea llevado allí de vuelta (25,2-3). Se entiende que el sumo sacerdote[127] y otros notables entre los judíos tuvieran interés en ese traslado: por el simple hecho de que la amenaza que la misión de Pablo a los gentiles supuestamente representaba para la identidad e integridad de la nación judía daba relevancia a su caso sobre cualesquiera otras cuestiones. Festo es presentado al principio con una actitud firme frente a las demandas de los judíos (24,4-5), pero luego le vemos adoptar una postura conciliadora (25,9), que abre la posibilidad de un atentado contra Pablo en el camino (25,3)[128].

[125] Según Josefo, Festo fue un procurador mucho más enérgico y justo que su predecesor (Félix) y que su sucesor (Albino): actuó con firmeza contra las bandas de disidentes y manejó con tacto una difícil situación relativa a la construcción de un muro dentro del área del templo (*Ant.*, 20.185-195). El retrato que se hace de él en la narración siguiente concuerda con estos rasgos generales.

[126] Véase *supra*, en n. 35.

[127] El sumo sacerdote era entonces un tal Ismael (Schürer, *History* II, 231), pero en este momento de la narración carece de importancia tal tipo de detalles (cf. 23,1-5).

[128] ¿Cuáles eran las fuentes de Lucas para postular un nuevo plan contra Pablo? Presumiblemente, esos hombres no eran los mismos que se habían conjurado para matarlo en 23,13: ¡habían pasado dos años! ¿Sospechó Lucas simplemente una estrategia similar? En el ambiente cada vez más tenso y efervescente de los últimos años cincuenta y los primeros de los sesenta (la rebelión judía empezó en 66 d. C.), esa suposición no habría pecado necesariamente de exagerada.

Al narrar la audiencia que sigue en Cesarea (25,6-7), Lucas prescinde de los detalles, no deteniéndose a especificar los cargos ("muchas graves acusaciones") ni la refutación de ellos. Su propósito, al parecer, era describir la escena con trazos gruesos y evocar la atmósfera de continua acusación y defensa. Quería sobre todo que el lector notase la actitud amenazadora de los judíos[129], la ausencia de pruebas en apoyo de los cargos (25,7) y la negación por Pablo de cualquier falta, ya fuera contra la Ley, el templo o el César (25,8). La última de estas imputaciones ("contra el César") es un nuevo y sorprendente elemento, pero podría reflejar tácticas similares empleadas contra Jesús (sobre todo en Lc 23,2) o un comprensible intento de hacer patente a las autoridades el carácter fundamentalmente subversivo de la actividad de Pablo tal como la veían los acusadores[130].

"Apelo al César" es una de las frases más destacadas de la narración de Lucas (25,10-11)[131] y representa un momento decisivo, porque transfiere el caso de Pablo –un juicio sobre un conflicto interno relativamente menor dentro de Judea y del judaísmo– al escenario mundial de un proceso ante quien regía los destinos del Imperio romano, el dueño del mundo civilizado tal como este era conocido entonces (25,12). Es el punto en el que el clímax pasa de tono menor a mayor. La transición está marcada por la desaparición de "los judíos": dejan de figurar en la segunda parte del relato para ser reemplazados en su representación de los intereses judíos (26,2-3) por el mucho más flexible Agripa (25,13–26,32). Por supuesto –y esta es la cuestión–, la apelación al César no ha resuelto nada; solo ha servido para asegurar que Pablo no será entregado a la jurisdicción judía (presumiblemente su principal preocupación). Pero con la introducción del rey Herodes Agripa II en escena comienza la preparación para el último gran testimonio que da Pablo de sí mismo (capítulo 26), con la clase de diálogo que, aunque no proporciona ninguna información nueva, sir-

[129] Hch 25,7: "lo rodearon los judíos"; similarmente, 25,18.

[130] Cf. Hch 16,21; 17,7; 24,5.

[131] No se dice aquí nada de esto, pero Pablo ejerce su derecho como ciudadano romano a ser juzgado por el emperador (en este caso Nerón, cuyos primeros cinco años, 54-59 d. C., fueron recordados como un período de buen gobierno). Festo conocería la ciudadanía de Pablo por figurar en las actas procesales (23,27) y no vería razón para negarle su derecho de ciudadano (véase Sherwin-White, *Roman Society,* 63-67; Schürer, *History* I, 369; Rapske, *Paul in Roman Custody,* 186-188; Bruce, *Acts,* 488-489; más bibliografía en Fitzmyer, *Acts,* 746), aunque no estaba estrictamente obligado a concedérselo (Lentz, *Paul,* 144-153). Evidentemente, Lucas debía de pensar que por ser ese uno de los más antiguos y básicos derechos de los ciudadanos romanos, era de sobra conocido por sus lectores (Hemer, *Book of Acts,* 130-131 n. 92).

ve para prolongar aún más la tensión (25,13-27). Este es Lucas, el narrador por excelencia, aplicando su arte.

Agripa II era hijo de Agripa I[132]. Tenía solo dieciséis años cuando murió su padre (44 d. C.), y el emperador Claudio había considerado que era demasiado joven aún para sucederle y nombró un gobernador romano (Josefo, *Ant.*, 19.360-363). Durante esos años intermedios fue recibiendo, sin embargo, más y más territorio del antiguo reino de Herodes el Grande[133]. Probablemente, su interés por la Ley y la tradición judías y su conocimiento de ellas no podían calificarse de extraordinarios[134], pero eran considerables, puesto que Festo buscó su asesoramiento (25,14.22.26) y Pablo se los reconocerá más tarde (26,1). Se mostró, pues, hábil el nuevo procurador al consultar a Agripa: recurrir a esa reconocida autoridad en asuntos judíos para que le aconsejase y aprobase su resolución sobre Pablo le proporcionaba una excusa suficiente, bien para ceder a las presiones del consejo judío, bien para oponerse a ellas[135].

Por eso llega la audiencia ante el rey judío. Se inicia con la entrada procesional ("con gran aparato") de Agripa y Berenice en la sala, seguidos de los jefes militares, los principales notables y finalmente Pablo (25,23)[136]; a continuación, unas palabras introductorias de Festo, que reiteran los conocidos detalles del caso (25,25-27). Así, como en una obra bien escenificada, Lucas nos conduce a la gran culminación de la defensa y predicación

---

[132] Sobre Agripa I, véase *supra*, § 26.5b. Berenice (o Bernice), que acompaña a Agripa II (25,13; 26,30), era hermana de este. Había enviudado dos veces, y un tercer matrimonio suyo había resultado un fracaso. Tomaba parte activa por derecho propio en la administración (Josefo, *Guerra*, 2.310-314, 333-334; *Vida*, 343, 355) y al parecer desempeñaba en los actos públicos el papel de consorte o anfitriona para el célibe Agripa, haciendo surgir inevitablemente infundados, rumores de incesto (*Ant.*, 20.145). Posteriormente, Berenice pasó a ser amante de Tito, el conquistador de Jerusalén (detalles en Schürer, *History* I, 479. Véase Bruce, *Acts*, 491; Hemer, *Book of Acts*, 173-174 n. 27.

[133] Josefo, *Guerra*, 2.247, 252; 3.56-57; *Ant*, 20.138, 159.

[134] La reputación de Agripa es objeto de controversia, pero él parece haber funcionado en Roma como portavoz para las causas judías. Se recuerda que entró en discusión sobre un tema legal con el famoso Rabí Eliezer ben Hircano, y podría haber sido la insistencia de Agripa lo que indujo a maridos no judíos de sus hermanas a circuncidarse antes de contraer matrimonio (Schürer, *History* I, 471-476).

[135] "La complicación y prolongación del proceso de Pablo surgió porque la acusación era política –razón por la cual los procuradores no podían rechazarla sin más–, pero la evidencia era teológica, y los procuradores eran totalmente incapaces de entenderla" (Sherwin-White, *Roman Society*, 51).

[136] Cualquier director de cine digno de ser reconocido como tal percibiría enseguida las grandes posibilidades de una escena como esta.

final de Pablo (capítulo 26). Hay que señalar que la escena no es presentada como un auténtico proceso: no se dirige ningún cargo formal contra Pablo –antes al contrario, es declarado inocente (25,25) por segunda o tercera vez (23,29; 25,18)–, ni hay discurso de acusación (como en el proceso ante Félix). El formato es más bien el de una audiencia (pero en marco espléndido), concebido para que el testimonio completo y final de Pablo produzca el máximo efecto. Las últimas frases en particular (25,26-27) proporcionan al compareciente la oportunidad perfecta: se ha hecho borrón de la acusación que se iba a presentar contra él ante el César; que en la cuenta nueva ponga Pablo lo que quiera.

Sobre la cuestión de la historicidad, tampoco en esta ocasión debemos albergar dudas en lo tocante a las grandes líneas del relato[137].

- Las imágenes ofrecidas del procurador Festo (25,1) y del rey Agripa (25,13) concuerdan con lo que sabemos de ellos por otros pasajes.
- La variación en las indicaciones de tiempo –"tres días, "no más de ocho o diez días", "muchos días"– sugiere que responden a algo más que a decisiones arbitrarias.
- La pompa de la entrada en la sala se corresponde con el gusto por la ostentación propio de la antigüedad y con el marco de lo que se aproxima bastante a un "juicio-espectáculo".
- La apelación al César proporciona la única explicación histórica obvia para el traslado de Pablo a Roma bajo custodia[138].

Pero los diálogos, en cuanto a los detalles, deben probablemente más a la imaginación histórica y al talento dramático del narrador: Lucas no se molesta en especificar los cargos presentados contra Pablo (25,7); la respuesta de este es también vaga (25,8.10-11; aparte de la referencia al templo en 25,8), y, presumiblemente, Lucas no dispuso de documento alguno que recogiese una conversación privada entre Festo y Agripa (25,14-22). Por otro lado, habida cuenta de la virulenta hostilidad hacia Pablo en al menos una parte de los dirigentes judíos de Jerusalén, el relato tiene en

---

[137] Los argumentos escépticos de Haenchen (*Acts*, 668-670) y de Weiser tienen eficaz respuesta en Barrett (*Acts* II, 1121-1123) y Fitzmyer (*Acts*, 742: "un análisis exagerado de las dificultades"). Haenchen en particular parece dar por supuesto que la licencia dramática de Lucas en 25,23-27 resta valor histórico a todo el episodio (*Acts*, 678-679). Véase también Omerzu, *Prozess*, 466-495 (consideraciones limitadas a 25,1-12).

[138] Dado que la ciudadanía romana de Pablo ofrece la única explicación de que sea llevado a Roma, en ese traslado tenemos la prueba más convincente de que tal ciudadanía no es una ficción de Lucas (véase *supra*, § 25.1c).

conjunto una verosimilitud que habría satisfecho los cánones lucanos de la historiografía. Y algo un tanto sorprendente: Lucas hace poco por favorecer su afirmación central de que el movimiento que encabezaba Pablo era de todo punto judío[139]; quizá pensaba que esa cuestión había quedado suficientemente clara. Las exigencias del drama que se está desarrollando se imponen sobre todo lo demás.

e. La audiencia ante el procurador Festo y el rey Agripa (Hch 26)

Todo el relato de la pasión de Pablo se ha ido construyendo con miras a esta escena, que es la culminación del libro de los Hechos, al igual que la crucifixión constituye el clímax de los evangelios[140]. Ahora, al fin, Pablo tiene la ocasión de defenderse de una manera determinante (Lucas no hará ningún intento de indicar que le fue concedida una ulterior oportunidad ante el emperador Nerón). No es una simple repetición de la autodefensa de Pablo en el capítulo 22, destinada a ponerla de relieve, sino la respuesta concluyente del Pablo lucano a los judíos que lo critican, dirigida explícitamente al rey de los judíos[141]. Hay que señalar también que este discurso, junto con el relato de la conversión de Pablo (capítulo 9), abarca lo esencial de la misión paulina. De ahí su carácter: en vez de una impugnación de las acusaciones dirigidas contra Pablo, es un examen del curso y fundamento de su existencia. Solo así pueden ser apreciados adecuadamente los avatares de su vida que han ocasionado los cargos. Es la "apología" de Pablo. La versión lucana de la *apologia pro vita sua*[142].

Al principio (26,3-4) parece como si Pablo simplemente estuviera recordando su estilo de vida anterior a la conversión[143]. Pero la diferencia es

---

[139] Contrástese 25,19 con 23,6 y 24,14-15.

[140] Nótese particularmente que la casi conversión de Agripa (26,28) corre pareja con la del ladrón en la cruz (solo en Lc 23,40-43), y la afirmación de la inocencia de Pablo por Festo y Agripa (26,31-32) se asemeja a algunas declaraciones de Pilato y Herodes con respecto a Jesús (la de Herodes solo en Lc 23,14-15).

[141] Esta es una importante diferencia con respecto al relato evangélico de la pasión: el gobernador romano, Festo, transfiere de hecho el proceso a Agripa, viendo el asunto como puramente intrajudío. De ahí que Pablo se dirija al "rey Agripa" (26,2.19).

[142] Bruce, *Acts*, 496. En el texto griego, el nombre (*apologia*) fue utilizado en 22,1; aquí encontramos el verbo (*apologeomai*) (26,1-2, dos veces; 26,24). La apología del propio Pablo se encuentra en Gál 1–2 (véase *supra*, § 31.7b).

[143] Cf. Gál 1,13-14; Flp 3,5; Hch 22,3-5. Pablo dice "todos los judíos conocen...", del mismo modo que hoy hubiera dicho "todo el mundo conoce..." (26,4).

que aquí no sugiere Pablo la existencia de un corte, de un antes y un después de su conversión. Se retrotrae a "mi vida desde mi juventud, desde el comienzo"; espera que el testimonio de sus contemporáneos respecto a su fariseísmo estricto le sea de utilidad en el presente[144]; habla a Agripa de "nuestra religión" (*thrēskeia*) (26,5) –o sea, todavía común a ambos– y de la religión de "nuestras doce tribus" (26,7) –es decir, constitutiva de una identidad nacional compartida–, y se refiere a los primeros creyentes como aún miembros de la sinagoga (26,11). El principal motivo, al igual que en 23,6, es relacionar la acusación con la esperanza *de Israel* en la resurrección de los muertos, la convicción distintivamente farisaica (26,6-8). Queda implícito que la promesa hecha a sus padres, y central para el culto diario y la aspiración de todo Israel, se ha realizado con la resurrección de Jesús. Naturalmente, Agripa podría haber respondido a la pregunta de Pablo[145] que aunque él creyese que "Dios resucita a los muertos", su esperanza estaría puesta en la resurrección *final*, no en la posibilidad de la resurrección de un solo individuo antes de la nueva era. Pero en el presente contexto la pregunta equivale en realidad a una afirmación: esta creencia (cristiana) en la resurrección de Jesús es una creencia judía y una esperanza judía realizada.

Encontramos luego la conocida serie de acontecimientos relativos a la conversión de Pablo, referidos más detalladamente y con variaciones de narrador (para mantener el interés)[146], pero construidos en torno al

---

[144] Cf. 21,24: "vives en observancia de la Ley"; 23,6: "yo soy fariseo". La afirmación tiene un considerable grado de adaptabilidad, ya que 26,4 puede limitar ese estilo de vida al "tiempo entre mi pueblo y en Jerusalén" (cf. 1 Cor 9,20). Nótese una vez más que en la descripción de los fariseos como "la secta más estricta de nuestra religión" figura uno de los términos empleados regularmente por Josefo para referirse a la "secta de los fariseos": *akribēs* ("estricto, exacto, escrupuloso"), *akribeia* ("exactitud, precisión"); cf. 22,3 (*Jesús recordado,* 321 n. 67). Pablo y Lucas reflejan una extendida admiración hacia los fariseos por lo cuidadosos que eran en sus observancias religiosas.

[145] "¿Por qué tenéis por increíble que Dios resucite a los muertos?" (26,8); véase Haenchen, *Acts,* 684.

[146] Revela una mentalidad literaria imaginar a Lucas recogiendo diferentes tradiciones de diferentes ambientes y utilizándolas prácticamente sin cambios (Jervell, *Apg.,* 599). Nueva entre las variaciones aportadas por la transmisión oral es la información de que la persecución llevada a cabo al principio por Pablo contaba con la autorización de la jerarquía sacerdotal (26,10, pero cf. 22,5). Que hubo procesos judiciales de los que resultó la aplicación de la pena capital parece coincidir con lo referido en 22,4, aunque es propio de Pablo emplear un lenguaje muy violento al recordar sus tiempos de perseguidor (Gál 1,13: "trataba de destruir"), que se refleja también en su reputación entre las primeras iglesias (9,21; Gál 1,22; cf. Gál 4,29 y 1 Tes 2,14-15). Nueva también es la declaración de que el perseguidor Saulo "recorría todas las sinagogas y, a fuerza de castigos, intentaba obligarlos a blasfemar" (26,11). No está totalmente claro a qué se hace aquí referencia. La "blasfemia", propiamente hablando, era un insulto a la divina

mismo núcleo del encuentro entre Jesús resucitado y Saulo el perseguidor (26,14-16)[147]. La mayor divergencia es que el encargo de ir a los gentiles tiene lugar durante el encuentro mismo[148]. Los términos son fundamentales para la apología de Pablo según Lucas:

- Él había sido nombrado directamente por Cristo desde el cielo para ser "ayudante y testigo" (26,16). También aquí Lucas se abstiene de utilizar el término "apóstol"; no obstante, Pablo queda situado plenamente como uno de los que originalmente recibieron el encargo de Jesús resucitado (1,8.22; 10,41) y refleja el testimonio del propio Pablo de haber visto a Cristo y recibido de él la encomienda[149].
- Habían sido enviados a las naciones/gentiles (26,17). El encargo (26,18 y 26,23) está expresado con frases que recuerdan deliberadamente la encomienda al Siervo de Yahvé: "a abrirles los ojos" (Is 42,7)

---

majestad. No es concebible que Saulo hubiera querido sacarles palabras que pudieran considerarse una blasfemia, o sea, afirmaciones respecto a Jesús que fuesen en detrimento del honor debido solamente a Dios (cf. Lc 5,21; Mc 14,62-64; véase *Jesús recordado*, 846-847). Ni, lo que aún es menos probable, que pretendiera forzarlos a negar a Jesús como su Señor, y así a blasfemar contra la categoría y gloria recibida de Dios; esto es, llevarlo a cometer una blasfemia a oídos de Pablo, no a oídos de Saulo (como en Plinio, *Ep.*, 10.96.5: *maledicerent Christo*). La referencia a la persecución "hasta en las ciudades extranjeras" es igualmente hiperbólica (solo se menciona Damasco), pero la frase tiene la perspectiva de uno "de dentro" (literalmente, "hasta en las ciudades de fuera", es decir, fuera de la tierra de Israel). Asimismo, nueva es la información de que la voz del cielo habló a Pablo en hebreo/arameo (26,14), pese a que entre lo que dice hay un proverbio griego (o, más exactamente, conocido solo en griego).

[147] Cf. 9,4-6; 22,7-8.10, y véase *Jesús recordado,* 255-257. Aquí, sin embargo, un dicho proverbial, muy conocido en literatura clásica (detalles en L. Schmid, *TDNT* III, 664-665; Barrett, *Acts,* 1158; más bibliografía en Fitzmyer, *Acts,* 759), se añadió a las primeras palabras de Jesús resucitado: "es duro dar coces contra el aguijón". La metáfora, obviamente, es la del palo puntiagudo (aguijón) destinado a aguijar a los bueyes para que tiren del arado o hagan el surco recto; probablemente expresaba "inútil y perjudicial resistencia a un poder más fuerte, ya fuera el de Dios, el destino o el del hombre" (Schmid, 664). Persiste la idea popular de que en realidad la referencia era a aguijonazos de la conciencia, al intentar Pablo olvidarse de su papel en la muerte de Esteban (7,58; 8,1) o de un ávido deseo (cf. Rom 7,7-12). El problema con estas dos últimas explicaciones es que ninguno de los recuerdos explícitos de Pablo acerca de su experiencia prescristiana atestigua esas punzadas de la conciencia (cf. Gál 1,13-14; Flp 3,5-6), ni tampoco la referencia a la sañuda persecución (26,10-11) indica tal cosa. Lo maravilloso del encuentro en el camino de Damasco fue que Cristo le salió al paso a Pablo en plena furia como perseguidor (1 Cor 15,9-10), no como alguien a quien roía la duda o el sentimiento de culpa por lo que estaba haciendo.

[148] Contrástese con 9,15-16; 22,15.21.

[149] Cf. Gál 1,12 y 15-16; 1 Cor 9,1-2; 15,8-10. La indicación de otras visiones de Cristo hace referencia directa a Hch 18,9-10; 22,17-21; 23,11; cf. 27,23-24. Pero el mismo Pablo habla también de haber sido favorecido con muchas visiones (2 Cor 12,1-10).

y "volverlos de las tinieblas a la luz" (Is 42,6-7.16). Pablo, evidentemente, es descrito desempeñando el papel del Siervo, el papel de Israel (49,3)[150]. Aquí de nuevo se refleja claramente la convicción de Pablo de que con la muerte y resurrección de Jesús había llegado el tiempo y la posibilidad del cumplimiento de la responsabilidad de Israel de ser una luz para los gentiles[151].

- La frase final de 26,18 ("una parte en la herencia entre los santificados, mediante la fe en mí") recuerda la conclusión del testamento de Pablo (20,32) y tiene las mismas resonancias de un pensamiento característicamente paulino: la identidad cristiana de los gentiles debe hacerlos aptos para participar en la peculiar herencia de los judíos[152].

- La declaración de que Pablo desarrolló inicialmente su misión en Damasco, Jerusalén y Judea (26,19-20), para luego ir a los gentiles, refleja, por supuesto, la versión lucana de esa misión (caps. 9, 13)[153]. Pero también concuerda con la afirmación del propio Pablo de que había predicado la Buena Noticia partiendo de Jerusalén (Rom 15,19) y corrobora la teología misionera paulina de "al judío primero, pero también al gentil" y las esperanzas por él expresadas en Rom 11,11-15[154]. Evidentemente, era importante para Lucas (como para Pablo) que se mantuviera el carácter imparcial de la acción misionera paulina.

- Sobre todo, Pablo insiste en que su mensaje no es otro que lo ya predicho por Moisés y los profetas: "que el Mesías había de padecer y que, después de resucitar el primero de entre los muertos, anunciaría la luz al pueblo y a las naciones" (26,23). Al igual que la identidad y predicación cristianas más primitivas[155], lo medular del mensaje sobre el Nazareno está en continuidad directa con las Escrituras de Israel. Pero lo que destaca ahora más claramente que antes es que la apertura del Evangelio a los gentiles corresponde igualmente a esa

---

150 Véase *supra,* § 25.3d.

151 Gál 1,15-16; 3,8.13-14.23-29; 4,1-7; véase Jervell, *Apg.,* 594.

152 Romanos, caps. 4, 9-11; los temas del versículo son muy similares a los de Col 1,12-14.

153 La presentación de Pablo como predicador de arrepentimiento (26,20) tiene más que ver con el hincapié de Lucas en esta cuestión (cf., por ejemplo, Lc 3,8-14) que con Pablo, quien apenas emplea la terminología del arrepentimiento en sus cartas (véase, *supra,* § 33 n. 384).

154 Véase *supra,* § 33, nn. 86 y 234.

155 Lc 24,45-47; Hch 2,23-24.

identidad y continuidad, por ser parte de la misión de Israel de servir "como luz para las naciones" (Is 49,6, ya citado en 13,47).

El párrafo final del capítulo (26,24-32) mantiene con eficacia la fuerza dramática de la escena, sin dejar por ello de subrayar los aspectos de interés para Lucas. El discurso es interrumpido, con lo cual las últimas palabras pronunciadas se distinguen todavía más claramente como clímax del discurso (26,23). La reacción de Festo (26,24: "Estás loco, Pablo") parece fuera de lugar[156], salvo en cuanto que pone de manifiesto la excepcionalidad de la afirmación cristiana: Cristo resucitado de entre los muertos, una luz tanto para el judío como para el gentil (26,22-23). La apelación a Agripa en busca de un testimonio favorable a Pablo es una pincelada dramática magistral (Pablo se dirige al rey audazmente, de hombre a hombre): "Rey Agripa, ¿crees a los profetas? Yo sé que crees" (26,27). Como alguien bien informado de los asuntos judíos e indudablemente familiarizado con las Escrituras, Agripa no podía dejar de reconocer que lo que Pablo estaba diciendo era "la pura verdad" (26,25). Y la reacción de Agripa (26,28: "Intentas persuadirme para que me haga cristiano")[157] indica no tanto el poder de las palabras de Pablo como lo que debía de ser la atracción

[156] Presumiblemente, Festo reacciona al oír hablar de resurrección (cf. 17,32), aunque posiblemente también la idea de tener la misma religión nacional para todas las diversas naciones debía de parecer absurda al representante de un imperio cuya política era respetar las peculiaridades nacionales de cada pueblo sometido. Para Haenchen, Lucas intenta "mostrar que el alto funcionario y el Estado romano al que representa no son capaces de tratar sobre estas cuestiones teológicas, mientras que Agripa lo es" (*Acts*, 688).

[157] La réplica de Agripa no es del todo clara. La traducción ofrecida por la KJV: "Casi me persuades a que me haga cristiano", ha pasado a ser más o menos proverbial, con su interesante sugerencia de que en sus días finales en Judea casi logró convencer al único (y último) rey judío restante. Algunas versiones contemporáneas conservan algo de esa tradición: "Un poco más, y tus argumentos habrían hecho de mí un cristiano" (JB/NJB; similarmente REB); cf. Jervell: "De ningún modo se debe entender irónicamente [la respuesta], ya que expresa cierto acuerdo, aunque no sean sacadas las consecuencias" (*Apg.*, 597). Pero muchos perciben una nota de ironía o de objeción en las palabras: "¡En poco tiempo piensas hacerme cristiano!" (RSV, una traducción demasiado frecuente del griego); "¿Piensas en tan poco tiempo persuadirme a que me haga cristiano?" (NIV; similarmente GNB y NRSV). En cualquier caso, es poderoso el efecto dramático. Ninguna de estas traducciones, sin embargo, refleja la ambigüedad de la frase final, que podría verterse como "a que actúe como cristiano" o, posiblemente, incluso como "a que me haga el cristiano" (Lake / Cadbury, *Beginnings* IV, 323; Bruce, *Acts*, 506; Barrett, *Acts*, 1169-1171; Fitzmyer, *Acts*, 754, se muestra en desacuerdo), que contiene una nota de sarcasmo más fuerte. Esta es solo la segunda vez que aparece el término "cristiano" y, significativamente, se encuentra en un contexto formal romano (11,26; véase *supra*, § 24.8d).

inherente de un mensaje tan judío en su carácter para este rey tan judío. La respuesta del apóstol tiene una noble dignidad y lleva la escena a un final adecuado con una nota de patetismo: Pablo creía realmente que nada podía beneficiar tanto a sus oyentes como aceptar su mensaje, compartir su fe y visión... aunque no sus cadenas (26,29).

Como la tranquila coda que sigue a las descargas emotivas en que culmina el segundo movimiento de la *Séptima sinfonía* de Bruckner o la obertura de *Romeo y Julieta* de Chaikovski, el párrafo final de esta escena, la más dramática de todas las de Lucas, desciende con suavidad a su conclusión (26,30-32). Sorprendentemente, nada más dicen en público los altos personajes, pero eso permite a Pablo tener la última palabra, que queda resonando en los oídos de los oyentes y produciendo el correspondiente efecto. El episodio de cierre representa un completo contraste: no hay ninguna reunión o consulta formal, sino simplemente un cambio de impresiones entre los dignatarios al abandonar la sala. La cuestión es que están totalmente de acuerdo: no hay base para condenar a Pablo a prisión o muerte. Y aunque Agripa no ha quedado totalmente convencido con sus palabras, comparte la opinión de que Pablo es inocente (26,31-32), con lo cual Lucas pone fin a la escena tal como la inició (25,25). Pero, si bien las acusaciones han sido juzgadas inanes por las autoridades competentes, el privilegio que Pablo ha obtenido como ciudadano romano proporciona la ocasión y el medio de que se lleve a cabo el plan divino. Ha de comparecer ante el César, y eso significa que ¡tiene que ir a Roma! Está, pues, a punto de dar el paso final y más decisivo para llegar "hasta los confines de la tierra" (1,8).

En cuanto al aspecto histórico, cabe decir (en resumen):

- Podemos tener por cierto que Pablo compareció ante Festo y que luego fue enviado a Roma para una resolución definitiva de su caso. Como ha quedado dicho, lo que escribe Lucas al respecto concuerda con lo que sabemos de Festo y Agripa por Josefo, aunque hay que admitir cierto grado de licencia narrativa en la escena final (26,24-29).
- El discurso está construido en torno a los dos mismos acontecimientos que antes: el encuentro de Pablo con Jesús[158] y su envío a los gentiles[159]. Ambos eventos son una constante en la memoria del propio Pablo[160].

[158] Hch 9,4-6; 22,7-10; 26,14-16.

[159] Hch 9,15-16; 22,15.21; 26,16-18.23.

[160] 1 Cor 9,1-2; Gál 1,15-16.

- Las referencias a "Jesús el Nazareno" (26,9)[161] y a "los santos" (26,10) tienen también cierto sonido primitivo.

Por lo demás, 26,2-23 es simplemente una variante de lo que debió de ser una historia referida frecuentemente y, en parte, desarrollada y adaptada a las circunstancias (26,6-8.21), sin que represente una diferencia sustancial el hecho de que su narrador sea Lucas o Pablo. Como ya hemos observado, si Lucas no tuvo inconveniente en recoger tres variantes de un mismo acontecimiento (la conversión de Pablo), difícilmente esperaría que sus lectores cuestionasen la veracidad de su presentación de Pablo sobre la base de esas variaciones.

34.3 Camino de Roma

Tras unos capítulos pausados, de mucho discurso y poco movimiento, Hch 27 resulta un agradable contraste: es todo acción y pocas palabras. Tiene además la peculiaridad de disolver completamente la tensión acumulada durante los dos capítulos anteriores, para, después de un intermedio de calma (27,1-12), permitir que se vaya formando otro tipo de tensión, esta vez en torno a la perspectiva de peligro y desastre por las fuerzas de la naturaleza. Compositivamente, la función del capítulo es como la del Sábado Santo que sigue al Viernes Santo y lleva al desenlace del Domingo de Resurrección[162].

a. El naufragio (Hch 27)

El relato se desarrolla con fluidez y naturalidad. Pablo y sus compañeros –"nosotros" y Aristarco, miembro de la delegación original (20,4)– son confiados a un destacamento al mando del centurión Julio, de la cohorte Augusta (27,1-2)[163]. La nave tenía su base en el Egeo y servía a las ciuda-

---

[161] Cf. Hch 2,22; 6,14; véase *supra,* § 20.1(16).

[162] Murphy-O'Connor, *Paul,* 351-354, sigue a M.-E. Boismard y L. Lamouille (*Les Actes des deux apôtres,* 3 vols. [EB; París: Gabalda, 1990] II, 225-226, 260) en la idea de que Hch 27,1–28,16 se formó mediante la integración y el desarrollo de material de dos fuentes.

[163] Hay pruebas epigráficas de la existencia de cohortes que llevaban el título honorífico de "Augusta" (véase Broughton, *Beginnings* V, 443); Hemer, *Book of Acts,* 131-133 n. 96; Bruce, *Acts,* 511-512). Ese destacamento cumplía misión de escolta, ya fuera de modo regular o en casos concretos. Puesto que los otros prisioneros tienen una presencia incidental en el relato, Lucas no vuelve a mencionarlos (hasta 27,42). No sabemos cuál era la gravedad de sus delitos, pero, como indica la continuación, Pablo, por con-

des costeras; se infiere que Julio esperaba encontrar una embarcación de mayor porte en una de las grandes ciudades de Asia Menor para la más exigente navegación hasta Roma. El viento predominante en la región durante el verano procede del oeste o del noroeste; por eso, en una ruta al este y norte de Chipre se podía navegar al abrigo de la isla durante una buena parte del viaje, antes de cruzar a la costa sur de Asia Menor, donde aprovechar una fuerte corriente occidental (27,4)[164]. En Mira se cumplió la esperanza de Julio: allí había una nave más grande, que tenía como destino Italia (27,5-6). Probablemente había navegado hacia el norte desde Alejandría a Asia Menor, donde podía continuar ruta a lo largo de la costa. Esta otra embarcación debía de estar dedicada al transporte de cereales (27,37)[165]; Roma seguía dependiendo del trigo de Egipto para alimentar a sus masas empobrecidas, y el mantenimiento del tráfico y su seguridad era uno de los objetivos principales de la política estatal. Entre las órdenes recibidas por Julio, el centurión, podría haber estado la de combinar la misión de escolta con la de supervisión de un transporte de grano; de ahí, quizá, su elección de una ruta marítima con preferencia a una terrestre.

Lo referido seguidamente indica que los acontecimientos tuvieron lugar ya muy avanzada la temporada de navegación (27,9.12). El patrón de la nave y el centurión estaban ansiosos por llegar a Roma antes de que finalizara ese período: probablemente, la recompensa económica por el transporte de un cargamento de trigo a cierre de temporada hacía asumible el riesgo; en cuanto al servicio de escolta, la perspectiva de quedar bloqueados durante la época invernal en algún puerto extranjero, o de realizar un largo y arduo recorrido por tierra a la caída del invierno, era poco halagüeña. Pero ocurrió que los vientos (probablemente del noroeste) se les pusieron en contra, impidiéndoles cruzar el Egeo meridional y obligándolos a buscar la protección de la costa sur de Creta (27,7-8)[166]. Por tradición –sin duda basada en trágicas experiencias–, las embarcaciones no se adentraban en mar abierto después del 11 de noviembre[167]. Ya los dos

---

tar con la ciudadanía romana, debía de tener una mayor categoría y un más fácil acceso al centurión y al patrón de la nave. Cabe suponer que las condiciones de la custodia de Pablo seguían permitiendo esos favores (cf. 24,23), como también la libertad de visitar a "sus amigos" (la iglesia) en Sidón (cf. 11,19; 15,3) y disfrutar de alguna comodidad que mitigase en algún grado la dureza de un viaje de ese tipo (27,3; cf. 28,14).

[164] Lake / Cadbury, *Beginnings* IV, 326.

[165] Para detalles, véase Bruce, *Acts,* 513; Barrett, *Acts* II, 1185.

[166] J. Smith, *The Voyage and Shipwreck of St. Paul* (Londres: Longsmans, Green, [3]1986), 75-76; Hemer, *Book of Acts,* 134-135 n. 102.

[167] Véase *supra,* § 28, en n. 72.



El viaje de Pablo a Roma.

meses precedentes eran considerados peligrosos. Esto concuerda con el tiempo indicado por Lucas; "el Ayuno" (27,9) era otro nombre de la fiesta de la Expiación, o Yom Kippur, que suele caer a finales de septiembre o comienzos de octubre[168]. Y puesto que "ya había pasado el Ayuno", se encontraban en época peligrosa para la navegación (27,9-12).

La pérdida de "mucho tiempo" (27,9) peleando con vientos contrarios sugirió a un viajero tan experimentado como Pablo, quien ya había naufragado tres veces (2 Cor 11,25), que era demasiado poco realista la esperanza de seguir avanzando, y menos aún de llegar a Italia, sin perder la vida en el intento (27,10). La escena no es inverosímil[169]; por lo que sabemos de Pablo, parece muy propio de él que hiciera saber su opinión a los responsables del viaje (aunque no fuera conocedor de esa ruta en particular). Quien estaba al mando era, sin duda, el centurión: él había requisado la embarcación o esta, como dedicada al transporte de cereales, estaba ya al servicio del Imperio. Pero, evidentemente, consultó no solo al patrón y propietario (27,11), sino también a otros tripulantes y pasajeros experimentados (27,12), antes de tomar una decisión personal o consensuada. Al

[168] En 59 d. C., la fiesta cayó el 5 de octubre (véase Bruce, *Acts*, 515; Barrett, *Acts* II, 1188). No debemos pasar por alto la implicación de que Pablo y sus compañeros siguieron observando ese día santo distintivamente judío (cf. 20,6.16).

[169] Contra el punto de vista de Haenchen, *Acts*, 709.

final se impuso la idea mayoritaria de que lo mejor era pasar el invierno en un puerto de Creta; el único desacuerdo con Pablo fue que, a juicio de la mayoría, convenía arriesgarse a alcanzar un puerto cretense (Fenice) que estaba más al abrigo de las tempestades invernales[170].

El suave viento del suroeste pronto da paso a otro "huracanado [lit. 'tifónico'], llamado el Nordeste" (*eurakylōn*) (27,13-15)[171]. Doblado el cabo de Matala, a unas seis millas al oeste de Buenos Puertos, no pueden evitar ser arrastrados lejos de la costa. En una situación tan apurada, la tripulación toma las correspondientes medidas de emergencia (27,16-20): asegurar el bote; ceñir con cables de refuerzo (lit. "ayudas") el casco por debajo, para evitar el desprendimiento o la rotura de los maderos; echar el ancla flotante[172], para impedir que la nave quede de costado frente al viento. Y, posteriormente, la dolorosa tarea de aligerar la embarcación, arrojando por la borda primero (parte de) el cargamento[173] y luego todo el aparejo no esencial (cf. 27,29.38). El mayor peligro era ir a dar contra la Sirte, los temidos bancos de arena de la costa de Libia, donde habrían sido golpeados por el oleaje hasta la destrucción de la nave y la muerte casi segura de cuantos iban en ella.

En un intermedio, Pablo es presentado cediendo a la tentación tan humana de decir: "Si me hubierais escuchado..." (27,21). Más positivamente, aun en la extrema incomodidad y angustia de una embarcación maltratada sin cesar por los elementos, él ha recibido una nueva visión o audición (27,23-24), la última que tiene en Hechos, pero la primera y única de un ángel de Dios[174]. El mensaje del ángel tiene destacadamente a Dios como centro: es Dios a quien Pablo pertenece y a quien rinde culto

---

[170] Fenice miraba "al suroeste y al noroeste" (no "al nordeste y al sureste", como figura en la RSV). Probablemente se trata de la moderna Fíneca; véase Lake / Cadbury, *Beginnings* IV, 329-330; Haenchen, *Acts*, 700-701; Hemer, *Book of Acts*, 139; Barrett, *Acts* II, 1192-1193.

[171] "Es bastante frecuente, en esos climas, que un viento del sur se convierta de repente en un fuerte viento del nordeste, el conocido *gregal... Euroaquilōn* es un término náutico poco usual, pero bien formado, que el viajero puede oír a marineros hablantes de lenguas latinas o alguna jerga de ellas, precisamente en circunstancias similares a las del viaje de Pablo" (Hemer, *Book of Acts*, 141-142); sobre *eurakylōn*, véase también Barrett, *Acts* II, 1194; M. Reiser, "Von Caesarea nach Malta. Literarischer Charakter und Historische Glaubwürdigkeit von Act 27", en Horn (ed.), *Ende*, 49-73.

[172] El griego dice simplemente "se echó el aparejo". El lenguaje técnico en este pasaje, como en 27,40, no es del todo claro. Véase Rapske, "Travel", 33-34.

[173] Rapske ("Travel", 31-35) y Wallace y Williams (*Three Worlds*, 22) señalan la dificultad de arrojar un cargamento de cereal.

[174] ¿Por qué un ángel en este caso? Presumiblemente, porque una tripulación gentil no habría tenido ni idea de quién era "el Señor", pero, de todos modos, Pablo podría haber ofrecido una explicación suficiente en aquella ocasión con una o dos frases.

(27,23); es Dios quien ha manifestado tener el control soberano de los acontecimientos y de las personas atrapadas en ellos (27,24), y es la fe en ese Dios la que afirma Pablo (27,25). Trece o catorce días fue el tiempo que, yendo a la deriva (por el Adriático), duró su desplazamiento desde Creta a Malta (27,27-29)[175]. Las profundidades medidas por las sondas (27,28) concuerdan con una aproximación a Malta desde el este.

Pablo frustra un intento de huida de (parte de) la tripulación (27,30-32). Esta acción de los marineros es comprensible en las circunstancias (la proximidad de tierra), pero su abandono de la nave habría hecho aún más difícil la situación de los demás. Que fuera Pablo el que se dio cuenta de lo que pasaba y alertó al centurión, quien probablemente sería su compañero más cercano, aparte de Lucas y Aristarco, favorece literariamente el relato, pero no es inverosímil. Pero ¿malentendieron Pablo y Lucas lo que acaso fue un elogiable intento de la tripulación de echar las anclas de proa? ¿Y quiso Pablo que los soldados cortasen las amarras del bote, disminuyendo las posibilidades de realizar un desembarco ordenado si mejoraba el tiempo?[176]

Que la cercanía de tierra (27,28-29) hubiera animado extraordinariamente a Pablo era también muy propio de él. Como alguien que en el pasado había mantenido su optimismo y aguante frente a numerosas adversidades, y demostrado muchas veces su capacidad natural de liderazgo, toma la iniciativa de elevar la moral de los demás. Esta era la naturaleza y el efecto de su fe, como repetidamente confirman sus cartas[177]. En este caso en particular, él ha recibido la seguridad de un buen final, y no tiene inconveniente en expresarla a sus compañeros como una convicción personal (27,33-34). Por eso les anima, "para vuestra propia salvación" (*sōtēria*)[178], a tomar alimento, que casi con seguridad consiste en una parte de la provisión de pan

---

Si lo referente al ángel es una invención de Lucas, este muestra ser un autor sensible a las exigencias de la situación; y si no se trata de una invención suya, recuerda a un Pablo que en tal coyuntura mostró esa sensibilidad. Unos oyentes paganos habrían encontrado sin dificultad sentido a "un mensajero del Dios a quien pertenezco y a quien doy culto" (27,23).

[175] Smith, *Voyage*, 124-126. Entonces se conocía como mar Adriático (27,27) la parte del Mediterráneo comprendida entre Italia, Malta, Creta y Grecia (lo que hoy se llama mar Jónico). Sobre la improbable posibilidad de que la isla no fuera Malta, sino Mljet, en el actual Adriático, o la península de Kefallinia, cerca del Epiro, véase Rapske, "Travel", 36-43.

[176] Véase Lake / Cadbury, *Beginnings*, 335-336. "Pablo, con su intervención, habría condenado a la nave a encallar" (Haenchen, *Acts*, 706).

[177] Por ejemplo, 2 Cor 1,3-11; 4,7-18; 12,7-10; Flp 1,15-26; 4,10-13.

[178] Muchas traducciones parafrasean; por ejemplo, "os ayudará a sobrevivir" (NRSV), "vuestras vidas dependen de ello" (REB).

restante (27,35-36)[179]. Aquí, lo más significativo para Lucas es que "Pablo dio gracias a Dios en presencia de todos". Precisamente por su condición de testigo de Dios, del único Dios de Israel, Pablo sobresale por su capacidad de aguante, de percepción y de mando.

Estando cerca de tierra, y dadas las condiciones de la nave tras el angustioso viaje, no tenía sentido arriesgar vidas humanas por conservar lo que aún quedaba del cargamento (27,28)[180]. Cuanto más ligera fuera la embarcación, mayores eran las posibilidades de que las olas la llevasen a través de escollos o sobre rocas casi a flor de agua al intentar los tripulantes vararla en una playa (27,39-41)[181]. El desesperado intento tiene como resultado el desastre en "un lugar de dos mares" (literalmente), es decir, acaso un banco de arena o una zona de escollos que dividía el agua en dos partes, o donde confluían dos corrientes[182]. Allí fueron a encallar, con la proa clavada, inmóvil, y con la popa, en cambio, sacudida violentamente y destrozada poco a poco por la fuerza del oleaje.

Los soldados se disponen a matar a los prisioneros (27,42), obviamente por la grave responsabilidad que se les vendrá encima si se les escapan en medio de la confusión[183]. Es notable que la contraorden del centurión no

---

[179] A pesar de la secuencia "tomó un pan, dio gracias (*eucharistēsen*) a Dios y lo partió", difícilmente estaba pensando Lucas en una eucaristía (contra la opinión de Klauck, *Magic and Paganism,* 112). Las acciones son simplemente las de una comida judía normal, con la acción de gracias, la partición del pan y su distribución (no mencionada aquí). En aquellas circunstancias, lo que se necesitaba no era un alimento simbólico, sino el pan suficiente con el que cobrar fuerzas para afrontar la etapa final de la prolongada crisis (27,34); y no era una celebración privada entre Pablo, Lucas y Aristarco, sino una comida frugal, en la que todos recibieron alimento (*trofē*) (27,38). Esta conclusión está en consonancia con anteriores referencias a "partir pan" (2,46; 20,7.11), textos que en ningún caso permiten deducir que Lucas intentaba describir algo más que una comida compartida (véase también 20,7a.11-12).

[180] Llama la atención la exactitud del número de los que estaban en la nave: doscientos setenta y seis (27,37). ¿Se pasó lista en aquellos momentos, como habría sido oportuno con las primeras luces (27,33), dada la posibilidad de personas heridas o caídas por la borda en las peligrosas condiciones de su estancia en el mar durante los últimos trece días? En cualquier caso, puesto que ese número no parece tener ningún significado simbólico, la mejor explicación de él es que se trataba de un recuerdo. Una nave dedicada a la navegación de altura podía llevar más del doble de personas (Hemer, *Books of Acts,* 149-150). Josefo da noticia del hundimiento (*baptisthēnai*) en el Adriático de su nave, en la que iban seiscientas personas (*Vida,* 15).

[181] La náutica que requería el caso es examinada por Smith, *Voyage,* 134, 138-139; Hemer, *Book of Acts,* 150-151.

[182] Probablemente, "un banco de barro blando en mitad de la entrada a la bahía de San Pablo" (Haenchen, *Acts,* 708); véase Smith, *Voyage,* 139-141.

[183] Cf. Hch 12,19; 16,27.

sea atribuida a una petición de Pablo (27,43); Lucas no intenta dar ningún papel principal al apóstol en el desenlace final[184]. El centurión, presumiblemente ya impresionado por Pablo, bien pudo pensar que iría en su propio interés, después de todo, llevar a Roma en buenas condiciones a este ciudadano romano, probablemente inocente. Pero, sin duda, Lucas quería que dedujéramos que el centurión estaba aún más impresionado por las seguridades que anteriormente les había ofrecido Pablo (27,24): el destacamento no iba a perder a los que tenía bajo su custodia; cuantas personas se encontraban en la embarcación iban a salvarse. Y así ocurre: los que saben nadar son los primeros en ganar la orilla; luego lo hacen los demás, sobre "tablones y otros despojos de la nave". Con un tono de apropiado agradecimiento y triunfo, Lucas pone cierre a uno de sus episodios más dramáticos: "Y así todos llegamos a tierra sanos y salvos" (27,44).

Es difícil dudar de que Lucas veía en este episodio un paradigma de la misión de Pablo: un progreso arduo pero claro; una tripulación incrédula y reaccionaria (con un papel similar al de "los judíos" en otras partes de la narración); un oficial romano bien dispuesto; la indispensable seguridad y amparo proporcionados por Dios en un trance tan peligroso, y un final que podríamos describir como "salvación". El paralelo, en particular con los acontecimientos precedentes, ofrecía al lector la confirmación adicional de que si Dios había librado a Pablo de los peligros del abismo, se podía confiar firmemente en su promesa de liberación tanto de judíos como de gentiles hostiles (26,17). En cualquier caso, Dios iba a llevar a cabo su propósito haciendo que Pablo predicase la Buena Noticia en el corazón mismo del Imperio.

Los naufragios eran un tema favorito de los narradores antiguos, al menos desde la *Odisea* de Homero. Y muchos comentaristas suponen que Lucas siguió simplemente la convención secular y se sirvió de historias de ese género para ofrecer la impresionante cantidad de detalles náuticos que caracterizan su relato[185]. Por otro lado, las tempestades y los naufragios eran frecuentes en los viajes por el Mediterráneo. En 2 Cor 11,25-26, es-

---

[184] Contrástese con 27,9-10.21-26.30-32.33-36.

[185] Hay, por ejemplo, ecos de Homero en los vv. 29 y 41; véase Bruce, *Acts,* 508-509, y particularmente D. R. MacDonald, "The Shipwrecks of Odysseus and Paul": *NTS* 45 (1999) 88-107. Fitzmyer indica las narraciones a las que se suele recurrir para la comparación correspondiente, sobre todo a *Navigium,* de Luciano de Samosata. Pero añade: "Como mucho, esas obras revelan la forma literaria que Lucas utiliza en este capítulo, pero con ninguna de ellas está él endeudado realmente" (*Acts,* 768). C. H. Talbert y J. H. Hayes, "A Theology of Sea Storms in Luke-Acts", en Moessner (ed.), *Jesus and the Heritage of Israel,* 267-283, ofrecen un útil catálogo de material comparativo (268-271).

crito unos pocos años antes de este episodio, Pablo recuerda haber naufragado ya tres veces y pasado una noche y un día a la deriva, por lo cual no le eran desconocidos los peligros del mar. El mismo Lucas había pasado por trances de ese tipo, con Pablo o en otras ocasiones. Sería, pues, sorprendente que hubiera sacado su relato tan solo de precedentes literarios; casi con certeza, tenía sus propios recuerdos (por ejemplo, de los detalles que menciona en los vv. 16-19)[186].

Si los pormenores de la tempestad y de las desesperadas medidas tomadas, con toda su viveza, no deciden la cuestión del valor histórico de Hch 27, aún hay otros para sugerirnos que a través de la habilidad artística del narrador son detectables claros recuerdos históricos. Cabe mencionar, por orden de aparición:

- Los nombres del centurión y su cohorte y de compañeros de Pablo.
- Los detalles del itinerario, entre ellos algunos topónimos poco conocidos, como Cnido, Salmón y Cauda, y el acercamiento a Malta (27,7.16.39-41).
- La mención del viento "tifónico" o "Euroaquilón" (Nordeste) (27,14).
- Y los números a que se hace referencia (27,37).

Notable es también la contención del narrador. No habla de ninguna intervención verdaderamente sobrenatural, más allá del mensaje tranquilizador proporcionado por un ángel en sueños o en una visión (27,23-24). Lucas, a quien en otros pasajes le gusta establecer paralelos entre Jesús y Pablo, se desentiende de la oportunidad que le brinda su mismo evangelio (Lc 8,22-25). Ningún milagro es atribuido a Pablo, fuera de la predicción de 27,26; por lo demás, su consejo encierra simplemente buen sentido nacido de la experiencia (27,10.31). Pablo es indomable, pero no divino (cf. 28,6). Y aunque lo vemos como "el punto focal de la acción"[187], en ese papel

---

[186] Todavía es muy estimado el libro de Smith, *Voyage* (cf. Bruce, *Acts,* 510, y Barrett, *Acts* II, 1178). Barrett añade: "Casi podría decirse que el conocimiento que tiene Lucas del mar y de los marineros es demasiado bueno para nosotros; emplea términos completamente técnicos, algunos de los cuales nos resultan tan desconocidos que solo podemos conjeturar sobre su significado" (1178). Similarmente, R. Chantal, *Paul de Tarse en Méditerranée. Recherches autour de la navigation dans l'antiquité (Ac 27-28,16)* (París: Cerf, 2006), concluye: "Por su redondez, precisión y detalles técnicos de documentación náutica... [el relato de Lucas] constituye, dentro de la literatura antigua, una fuente indiscutible e irreemplazable para la historia de la navegación en el siglo primero, así como para el conocimiento de Pablo de Tarso" (192).

[187] "Pablo está siempre en el foco y en todo momento sabe lo que hay que hacer", observa Haenchen (*Acts,* 709, 711), quien considera estos rasgos como "errores del retrato lucano de Pablo" (711).

concuerda con el Pablo que conocemos por sus cartas, así como por otros pasajes de Hechos[188]. Además, a pesar de ello, Lucas no intenta darle el papel principal en la escena culminante (27,42-44)[189].

Sobre todo está la aparición del narrador en primera persona ("nosotros/nos") a partir de 27,1. Algunos comentaristas piensan que es simplemente un rasgo propio del género narrativo de viajes marítimos[190], pero hay más razón para suponer que, empleando la primera persona del plural, Lucas pretendía dar a entender a sus lectores que también él había estado presente, como testigo y participante, en los acontecimientos referidos[191]. De hecho, la conclusión más simple y obvia es que el capítulo –como en realidad el resto del libro– lo escribió alguien que había sido compañero de Pablo no solo en esa accidentada navegación, sino también durante el resto del viaje hasta Roma (el "nosotros" final está en 28,16). Donde tanto queda sin dilucidar, la solución más simple y obvia es probablemente la mejor.

b. Veredicto sobre Pablo (Hch 28,1-10)

El de Malta (*Melitē*) es un episodio incidental y un resumen de la difícil situación que viene arrastrando Pablo. La escena, aunque similar a otras de relatos de naufragio, podría tener su origen en recuerdos: los na-

---

[188] Barrett protesta justificadamente contra la sobrerreacción de Haenchen (*Acts* II, 1178-1179). Este da demasiada importancia a la situación de Pablo como "detenido bajo sospecha de delito muy grave" (*crimen laesae majestatis*) (*Acts,* 700 n. 5), pero, según Lucas, ya había sido declarado inocente por la autoridad responsable (26,31-32).

[189] En la ocasión, Pablo *no* es el prisionero que "salva a todos los demás" (Haenchen, *Acts,* 709).

[190] Véase § 21 n. 50, *supra.*

[191] El juicio de Lake y Cadbury –"Lo más natural es que lo referido represente auténticas experiencias de Pablo y sus compañeros, pero es posible que haya sido coloreado por relatos tradicionales de naufragios" (*Beginnings* IV, 324)– es uno de los más objetivos. Contrástese con el persistente escepticismo característico de la tradición exegética alemana; por ejemplo, Lüdemann entiende que los vv. 6-44 (sin adiciones redaccionales) "son el resultado de lecturas de Lucas y probablemente no tienen conexión real con sucesos ocurridos a las personas que él menciona" (*Early Christianity,* 259-260). En cambio, Thornton, *Zeuge,* 313, concluye: "Me parece perfectamente concebible que la fuente de Hch 27 fueran los recuerdos de Lucas" (341); J. M. Gilchrist, "The Historicity of Paul's Shipwreck": *JSNT* 61 (1996) 29-51, cree que son "referencias de un testigo presencial, pero escritas al cabo de un tiempo considerable" (29); Jervell, por su parte, se admira de los numerosos detalles náuticos y del carácter gráfico del relato, que le llevan a pensar en un testigo presencial (*Apg*, 611-614), y Reiser critica ácidamente a los que ven Hch 27 como pura ficción literaria ("Von Caesarea nach Malta").

tivos hablan un dialecto desconocido[192]; muestran, sin embargo, una humanidad poco común; encienden una hoguera a causa de la lluvia y el frío. Como es frecuente en las narraciones lucanas, la atención se centra en los participantes principales (Pablo y los nativos), y el resto de los náufragos se desvanece en un segundo plano. Pero la verosimilitud de la escena se mantiene: Pablo no da órdenes, mostrándose simplemente pronto a ayudar (cf. 20,34); una víbora aletargada dentro de un haz de ramas secas cobra vitalidad con el calor y muerde a Pablo; supersticiosa y comprensible reacción de los nativos.

Como en una ocasión anterior sucedió con "los judíos", la víbora que amenaza la vida de Pablo lleva a los allí presentes a la conclusión de que es un asesino y de que, aunque ha escapado a los peligros del mar, ahora no se libra del debido castigo por sus crímenes; la justicia divina está teniendo la última palabra (28,3-4)[193]. Pero el hecho de que Pablo sobreviva (se sacude la víbora y queda indemne)[194] les lleva a cambiar de opinión: no es un asesino, sino un dios. La justicia *ha* tenido la última palabra. Lucas, evidentemente, quería que este fuera el veredicto final sobre las acusaciones lanzadas contra Pablo. Se percibe esto no solo en que Lucas permite que no sea objetado el veredicto de los malteses: la "Justicia" ha hablado, y claramente en favor de Pablo[195]. Es perceptible también en que, como ya quedó

---

[192] Lucas los llama *barbaroi,* es decir, gente que no hablaba griego, la lengua internacional de la época; véase Barrett, *Acts* II, 1220-1221.

[193] Frecuentemente, la "Justicia" es personalizada en la literatura griega como una diosa, hija, según Hesíodo, de Zeus y Temis (G. Schrenk, *TDNT* II, 181).

[194] Actualmente no hay ofidios venenosos en Malta, pero ¿fue siempre así? La palabra *echidna* denotaba una serpiente considerada venenosa. Véase Hemer, *Book of Acts,* 153. Este fue uno de los detalles empleados en la composición del "final largo" añadido al evangelio de Marcos (Mc 16,9-20), probablemente en el siglo II (Mc 16,18), y al que en tiempos mucho más cercanos a nosotros han dado una significación especial algunas sectas que manejan serpientes.

[195] En el planteamiento general de Hechos, no deja de ser sorprendente esta segunda opinión de Pablo expresada por los nativos (28,6: "es un dios"). Una constante de Lucas en escenas anteriores ha sido su determinación de mostrar cómo eran rechazadas las ideas falsas sobre Dios y hasta qué punto era locura confundir a Dios con seres humanos o con ídolos: Simón (8,10.20-24), Pedro (10,25-26), Herodes (12,20-23), Pablo y Silas (14,11-18), los templos e ídolos atenienses (17,22-31). Pero aquí, excepcionalmente, Lucas permite que la gente vea un dios en Pablo, quien por su parte no hace el menor intento de matizar o corregir la opinión. Esto no nos permite suponer que Lucas, abandonando su estrategia de siempre, pretendía que Pablo fuera visto como tal. Si no objeta ese juicio es simplemente porque representa lo contrario del anterior veredicto de culpabilidad (28,4): la supuesta divinidad de Pablo aquí es la medida de su inocencia y de su estatura como portavoz del Dios verdadero. Véase N. Labahn, "Paulus – ein *homo honestus et iustus.* Das lukanische

indicado, el proceso ante el César queda suspendido mediante la frase con la que Lucas concluye el relato: el veredicto final *ha* sido pronunciado; no se necesita decir más, y no sucede nada más allá del horizonte de la narración lucana que pueda alterar ese veredicto. Pero se percibe asimismo por el hecho de que los judíos en Roma no tienen acusaciones ni quejas contra Pablo (28,21), pese a que antes ellos ("los judíos") fueron los principales promotores e instigadores de acciones contra él (28,19). Por ser "de arriba", el veredicto ha sellado la cuestión: ya no hay acusaciones y contraacusaciones entre Pablo y su pueblo sobre las que pronunciarse (28,19.21). Pablo puede seguir su camino como si nunca hubiera sido objeto de imputaciones graves, entre ellas la de apostasía. Puede, incluso, dar un giro, pasando a predicar y enseñar el Evangelio a su propio pueblo (28,22-31).

La continuación (28,7-10) funciona como un corolario del veredicto: Pablo es recibido como un personaje importante[196]. No hay la menor alusión a su situación de prisionero en custodia, ni tampoco se habla de los otros náufragos; esos detalles son ya irrelevantes. La realización de curaciones prodigiosas (28,8-9) confirma el poder de Pablo como medio (autorizado y atestiguado por Dios)[197] para devolver la salud. Los nativos siguen siendo verdaderos representantes del veredicto divino respecto a Pablo, colmándolo de atenciones (así como a sus compañeros: "nosotros") hasta el final de su estancia en la isla. Produce cierta extrañeza que Lucas no diga nada sobre predicación del apóstol a la gente, ni de conversión de algún maltés. Pero el episodio tiene en conjunto, de principio a fin, un carácter festivo: es la celebración del juicio favorable de Pablo y su autorización por parte del cielo.

Paulusportrait von Acts 27–28 im Lichte ausgewählter antiker Parallelen", en Horn (ed.), *Ende*, 75-106.

[196] Esa acogida concuerda con las tradiciones de hospitalidad de la época, aunque debemos señalar que el hospedaje estaba limitado a tres días. Lucas no consideró importante indicar qué alojamiento encontró el grupo para los tres meses siguientes (28,11).

[197] La descripción de la enfermedad del padre de Publio aparece considerablemente detallada (28,8): no es solo "fiebre" (cf. Lc 4,38-39) sino también "disentería" (término que no se encuentra más que aquí en el griego bíblico). Esta minuciosidad indica normalmente uso de tradición, y aquí, probablemente, recuerdos personales de Lucas, como debe de ocurrir con el nombre de Publio (Poplio), por lo demás desconocido. La enfermedad no es atribuida a interferencia demoníaca, y la descripción que hace Lucas de la acción curativa de Pablo refleja la técnica normal de la oración y la imposición de manos (cf. 6,6; 8,15.17; 13,3), sin referencia al nombre de Jesús (compárese con 3,6.16; 4,10.30; 16,18). Antes, el propio Pablo declaró haber realizado milagros (Rom 15,19; 2 Cor 12,12); por eso la noticia lucana sobre el éxito de Pablo como sanador está basada, probablemente, en recuerdos que guardaba Lucas de aquellos tiempos.

c. *"Y así llegamos a Roma" (Hch 28,11-22)*

En febrero (probablemente del año 60) empezaron a soplar vientos más favorables, y el viaje por mar volvía a ser suficientemente seguro[198]. Encontraron pasaje en una nave también procedente de Alejandría (cf. 27,6) y también, seguramente, dedicada al transporte de grano, que había apurado en exceso la temporada de navegación[199]. El detalle de la ruta (Siracusa, Regio, Pozzuoli) debe de haber sido sacado de recuerdos personales. El tiempo empleado en recorrerla dependía de vientos variables. Pozzuoli, cerca de la moderna Nápoles, era el puerto principal del sur de Italia, y los pasajeros solían ser desembarcados allí (encontrándose Roma a cinco jornadas de vigoroso caminar), mientras que el cargamento continuaba hasta Ostia, que recientemente había reemplazado a Pozzuoli como puerto de Roma[200]. El hecho de que Pablo estuviera aún bajo custodia, incluido entre los prisioneros vigilados por el destacamento, no cuenta para Lucas; los deseos del grupo cristiano (Pablo, Lucas y Aristarco) son concedidos sin objeciones. Podemos imaginar al centurión dando a Pablo permiso para ir a averiguar si había cristianos en Pozzuoli[201], e incluso para aceptar la hospitalidad de ellos durante unos días[202], pero la implicación de que el centurión estaba dispuesto a tolerar una nueva demora en el traslado de sus otros prisioneros a Roma parece más dudosa. Concebiblemente, dejó a Pablo con una guardia más bien simbólica y siguió directamente a Roma con el resto de su grupo. En cualquier caso, es significativo que hubiera ya una iglesia establecida en Pozzuoli[203].

Llegados Pablo y sus acompañantes a la capital del Imperio, "hermanos" de allí acudieron a recibirlos a Foro de Apio (unos setenta kiló-

---

[198] Hemer, *Book of Acts,* 154.

[199] Véase Rapske, "Travel", 22-29. La nave tenía por enseña a los Dióscuros, los gemelos Cástor y Pólux. Esos legendarios hijos de Zeus y Leda eran considerados las deidades protectoras de la navegación, razón obvia por la que la embarcación había tomado su nombre (Lake / Cadbury, *Beginnings* IV, 343-344). Lucas podría haber percibido la significación del nombre bajo cuya protección navegaba la nave, quizá entendiendo que los cristianos (28,14-15) y los judíos (28,17.21), con los que Pablo se iba a reunir pronto, eran también hermanos gemelos hijos del único Dios, y hermanos todos ellos, por tanto, igualmente de Pablo.

[200] Hemer, *Book of Acts,* 154-155 y n. 155.

[201] Cf. Hch 18,2; 19,1; 21,4

[202] Rapske señala la posibilidad de que también Ignacio de Antioquía recibiera hospitalidad de los cristianos de Pozzuoli en su viaje a Roma como prisionero ("Travel", 17-21, especialmente 20).

[203] Conocemos por Josefo la existencia en Pozzuoli de una comunidad judía (*Ant.*, 17.328).

metros al sur de Roma) y Tres Tabernas (unos cincuenta y cinco kilómetros también al sur de la capital), ambas localidades situadas en la Vía Apia (28,15). Parece deducirse, pues, que aquellas personas pertenecían a dos agrupaciones distintas[204]. Lucas no dice quiénes eran esos "hermanos". Como al narrar el importantísimo avance del cristianismo en 11,20, respecto a la fundación de la iglesia en la metrópoli que él mismo debía de considerar la capital del mundo Lucas se contenta con hacer la más breve de las referencias. Este es uno de los aspectos más irritantes de Hechos. Porque sabemos por la Carta a los Romanos que ya había un considerable número de cristianos en Roma. Pero es evidente que Lucas, al narrar la estancia de Pablo en Roma, estaba decidido a centrarse en su relación con la comunidad judía local. No es la presentación de una comunidad cristiana de apoyo lo que elige Lucas para su información final sobre Pablo, con todo el valor que ese apoyo pudo tener[205]. Más bien, como pronto queda de manifiesto, su interés se cifraba en referir sumariamente los encuentros finales de Pablo con los representantes de los judíos radicados en Roma. Es posible que los creyentes que recibieron a Pablo fuera de la capital estén incluidos en el plural de "cuando entramos en Roma" (28,16), pero este es otro punto que Lucas no deja del todo claro. Lo importante para él era dar noticia de la llegada a Roma del grupo de Pablo, aun dejando en la sombra a los creyentes romanos sumados a ese grupo.

Concluido el viaje, Lucas recuerda (último empleo de la primera persona del plural) que Pablo no dejaba de ser un prisionero, y describe brevemente cómo se le seguía manteniendo en custodia (28,16)[206]. Eran unas condiciones livianas, como lo habían sido desde el principio (24,23)[207]. La

---

[204] ¿Se refleja en esto el elemento de división o, al menos, cierta falta de armonía entre diferentes iglesias domésticas de Roma (Rom 14,1–15,6; véase *supra,* § 33.3f[iii])? *1 Clem* 5,5 señala que Pablo tuvo que soportar "envidia y antagonismo", en referencia, posiblemente, a su recibimiento en Roma (cf. Barrett, *Acts* II, 1235-1236).

[205] Cf., por ejemplo, Hch 4,32-35; 9,31; 14,21-23. Hch 28,15 descarta la posibilidad de que Lucas pretendiera atribuir a Pablo la llegada del cristianismo a Roma (como opina Haenchen, *Acts,* 730). Tampoco podemos inferir con seguridad del relato de Lucas que los creyentes de Roma estuvieran ya totalmente desvinculados de las sinagogas. El limitado campo de atención de Lucas no permite decidir sobre esas cuestiones partiendo del cap. 28.

[206] Sobre a quién se refiere Lucas al hablar de "un cristiano para que lo custodiara" (28,16), véase Hemer, *Book of Acts,* 199-200; Rapske, *Paul in Roman Custody,* 174-177; Saddington, "Military and Admiistrative Personnel in the New Testament", 2418; Barrett, *Acts* II, 1233.

[207] El rigor en cuanto a las condiciones y al trato que imperaba frecuentemente en las prisiones está bien documentado por C. S. Wansink, *Chained in Christ: The Expe-*

representación mental de Pablo encadenado a su guardián (28,20) ha llevado a concebir numerosos escenarios imaginativos, como el de un Pablo dedicado a predicar y convencer a la serie de sus vigilantes, pero se puede encontrar base para esas conjeturas en hechos históricos[208].

Sabemos que Roma contaba con una importante comunidad judía en aquella época[209], por lo cual no es inverosímil un encuentro de Pablo con representantes judíos de una o más de las varias sinagogas locales[210]. En un diálogo resumido, típico de Lucas (cf. 24,14-21), Pablo enumera –desde su perspectiva– los hechos básicos de su caso (28,17-20). Los puntos destacados son:

- Su completa inocencia de las acusaciones y sospechas de las que ha sido objeto; él no ha hecho nada contra el pueblo ni contra las costumbres ancestrales (28,17)[211].
- La hostilidad judía, contrarrestada por los romanos convencidos de su inocencia (28,18; un tema también presente en los caps. 21–26).
- La negación por Pablo de toda antipatía hacia su propia nación (28,19)[212].
- Por el contrario, la cuestión para Pablo queda completamente "en casa"; lo que está en juego es "la esperanza de Israel" (28,20)[213].

En otras palabras, desde la perspectiva de Lucas (como desde la de Pablo) esa reunión no era de representantes de pueblos o religiones hostiles entre sí, sino de miembros ("hermanos") de un mismo pueblo y religión.

Por su parte, los judíos de Roma aceptan las explicaciones de Pablo (28,21-22). Es sorprendente que, a la luz de la hostilidad judía referida regularmente por Lucas al narrar la actividad de Pablo en muchas de sus mi-

---

rience and Rhetoric of Paul's Imprisonments (JSNTS 130; Sheffield: Sheffield Academic, 1996), cap. 1.

[208] Cf. Flp 1,12-18 y véase *infra,* § 34.4d. Sobre la prisión de Agripa en Roma (antes de la muerte de Tiberio), Josefo refiere que el centurión que lo custodiaba encadenado a él "debía ser de carácter humano" y que "debía permitirle bañarse cada día y recibir visitas de sus libertos y amigos" (*Ant.,* 18.203).

[209] Véase *supra,* § 33.2b.

[210] El verbo empleado, "convocar" (28,17), no tiene por qué indicar que Pablo se arroga una autoridad que no posee, puesto que en este caso puede tener simplemente el sentido de "invitar a una reunión" (cf. 10,34).

[211] Cf. Hch 21,21.28; 24,12-13; 25,8.

[212] Cf. Hch 22,3; 23,6; 24,14; 26,4-5.

[213] Cf. Hch 23,6; 24,15; 26,6-7.

siones, ninguna de las acusaciones dirigidas contra él en otras partes (Asia Menor, Macedonia y Grecia) hubiera llegado a sus oídos. Ni siquiera de la implacable animosidad de los judíos jerosolimitanos (sostenida durante más de dos años) habían tenido noticia[214]. ¿Qué sacamos en limpio de todo esto?[215] En primer lugar, que Lucas no quería presentar a "los judíos" tan total y absolutamente opuestos a Pablo como parecía indicar su narración anterior. "Los judíos" de Jerusalén no eran representativos de "los judíos" de otros lugares; los de Roma podían examinar sin prejuicios la afirmación de Pablo. Además, sabían que "esa secta" que él representaba era "discutida en todas partes"[216]. Pero Lucas tenía un interés manifiesto en hacer ver que los judíos de Roma consideraban esto distinto de los cargos presentados contra Pablo y que estaban deseosos de conocer el punto de vista de Pablo sobre la cuestión. A pesar de la mala reputación del movimiento que él representaba, lo seguían viendo como una "secta" judía y se mostraban dispuestos a escuchar a Pablo al respecto.

d. La escena final (Hch 28,23-31)

Lucas podría haber continuado sin interrupción la escena recién concluida, pero, evidentemente, quiso dedicar una escena aparte a la importante reunión posterior. En la precedente limpió el camino de unas acusaciones ya irrelevantes contra Pablo y mostró la disposición de los judíos romanos a escuchar lo que él tuviera que decirles. Por eso ahora, en la escena final, podía centrarse en ofrecer una imagen muy concreta de Pablo.

¿Y cuál era la imagen que tanto interés tenía Lucas en esbozar? ¿Pablo predicador del Evangelio a los gentiles? ¿Pablo constructor de la Iglesia? ¿Pablo testigo ante el César? No. Obviamente, lo que le interesaba era presentar a Pablo haciendo una declaración final sobre la relación de su Evangelio con Israel y con los gentiles[217]. Al final de su determinante descrip-

---

[214] Aun cuando había frecuentes contactos entre judíos de Roma y de Judea (cf. Hch 2,10).

[215] Haenchen lo considera "increíble", "imposible" (*Acts,* 727).

[216] ¿Podía ser esto un reflejo de la hostilidad al mensaje del Mesías Jesús, que había ocasionado la expulsión de muchos judíos (creyentes) de Roma once años antes (véase *supra,* § 21.1d)? Pero ¿qué dice sobre la continua actitud dentro de las sinagogas romanas hacia las iglesias domésticas de la capital imperial?

[217] Los dos temas principales de Pablo en este encuentro son el reino de Dios y Jesús (28,23). El hecho de que ambos temas vuelvan a aparecer en el último versículo (28,31) indica que no fueron elegidos de manera frívola o accidental. Como indica también el énfasis en ellos de 1,3.6, Lucas quería que la continuidad con la predicación por Jesús del reino quedase fuera de duda. Igualmente fundamental para el Evan-

ción del cristianismo primitivo, la principal preocupación de Lucas es dejar patente por medio de Pablo que el cristianismo solo puede ser entendido en relación con el pueblo de la Ley y los profetas y a través del mensaje de estos, y que la salvación anunciada por el cristianismo es también para las demás naciones.

La respuesta es similar a la de ocasiones anteriores: unos estaban persuadidos o convencidos; otros permanecían incrédulos (28,24)[218]. Lucas emplea el imperfecto para indicar que ese no era un resultado definitivo[219]; más bien había comenzado un proceso continuo de debate y diálogo, que probablemente prosiguió con igual tendencia y resultado durante los dos años siguientes (28,30-31). La implicación es que los judíos continuaron con esa doble respuesta más allá de la narración de Lucas.

Hay que señalar que la declaración final de Pablo (28,25-28) no sigue a un rechazo unánime de su mensaje por los judíos de Roma; en esta última escena ya no vemos a "los judíos" mostrando de manera conjunta antipatía u hostilidad hacia Pablo[220]. Muy al contrario, aquí los visitantes se marchan, todavía en desacuerdo entre ellos mismos, después de que Pablo ha formulado su crítica. Esto confirma que la cita de Is 6,9-10[221] no debe verse como que Pablo se desentiende definitivamente de "los judíos"; simplemente indica, una vez más, la respuesta mixta que va a seguir encontrando su mensaje en su propio pueblo[222]. Un factor importante es

---

gelio de Pablo fue la afirmación de que Jesús realizó las esperanzas tal como estaban plasmadas en la Ley y los profetas (13,27; 24,14-15; 26,22-23; cf. particularmente Lc 4,16-21; 24,25-27.44-46; Hch 2,20-31; 3,18-26; 8,30-35; 10,43).

[218] Hch 13,43-45; 14,1-2; 17,4-5.10-13; 18,4-6.19-20; 19,8-9; 23,6-9.

[219] Contrástese con los aoristos de Hch 17,4 y 19,26.

[220] Compárese con Hch 13,50; 14,4; 17,5; 18,12; 22,30; 23,12.

[221] Sobre Is 6,9-10 se encuentran muchas consideraciones en escritos cristianos de los primeros tiempos, porque ese pasaje proporcionaba respuesta a una de las cuestiones que más desconcertaban a los creyentes: por qué los judíos habían rechazado en número tan grande a su propio Mesías (Mt 13,14-15/Mc 4,12/Lc 8,10; Jn 12,39-40; Rom 11,7-8). También aquí el texto sirve a ese fin (compárese el tema del "endurecimiento" en 7,51, 19,9 y 28,27 con el de Rom 11,25).

[222] Véase J. Jervell, *Luke and the People of God: A New Look at Luke-Acts* (Minneapolis: Augsburgo, 1972), especialmente 49 n. 21 y 63; también *Apg.*, 629; cf. Barrett, *Acts* II, 1246. La importancia de este pasaje final para la cuestión de la actitud de Lucas con respecto a los judíos es subrayada por J. B. Tyson (ed.), *Luke-Acts and the Jewish People* (Londres: SCM 1988); véase especialmente el ensayo de Tyson, "The Problem of Jewish Reception in Acts", 124-137 (en particular 124.27); véase asimismo R. L. Brawley, *Luke-Acts and the Jews* (SBLMS 33; Atlanta: Scholars,1987), 75-77. L. E. Keck, "The Jewish Paul among the Gentiles: Two Portrayals", en J. T. Fitzgerald *et al.* (eds.), en *Early Christianity and Classical Culture*, A. J. Malherbe Festschrift (NovTSupp

que el texto citado corresponde en parte al encargo recibido por Isaías –"Ve a ese pueblo" (28,26)–, que por implicación funciona también como la encomienda de Pablo. Dentro del Isaías canónico, el texto tampoco daba a entender la renuncia de Isaías a cumplir la misión de profetizar a su pueblo: ¡nada menos que sesenta capítulos de profecía siguen a ese encargo! Y en el contexto tan hábilmente pergeñado por Lucas, lo más probable es que la intención fuera que también aquí se interpretase la cita de ese modo. Es decir, que Pablo, quien había tomado de Isaías mucho de su propia encomienda[223], entendía las palabras isaianas como una indicación del curso que iba a seguir (y de las frustraciones que iba a encontrar) su misión entre los hijos de Israel, no como un arranque de despecho con el que diese a su pueblo por imposible.

Sería, pues, erróneo ver en Hch 28,28[224] una ruptura definitiva de Pablo con los judíos, decidido a ocuparse en adelante únicamente de los gentiles; tampoco hubo tal ruptura a raíz de las críticas de 13,46 y 18,6[225]. En la frase "la salvación de Dios dada a conocer a las naciones" hay una alusión a Sal 67,2[226], un pasaje que expresa la idea de que la fidelidad de Dios a Israel es parte de su preocupación salvífica universal. El mismo pensamiento había estado implícito en las alusiones a Isaías de Lc 2,30-32[227]: la salvación de Dios para todos los pueblos, gentiles y judíos por igual. En su presentación de Juan el Bautista (Lc 3,4-6), Lucas hizo de Is 40,3-5 el punto culminante con la frase "toda carne verá la salvación de Dios". Dicho de otro modo, Israel es más fiel a su herencia cuando reconoce el in-

110; Leiden: Brill, 2003), 461-481, termina preguntándose: "¿Es Lucas-Hechos indicio de un esfuerzo por mantener el olivo silvestre injertado en la raíz?" (481).

[223] Véase Hch 13,47; 22,17-21; 26,18.23.

[224] "Sabed, pues, que esta salvación de Dios ha sido enviada a los gentiles; ellos escucharán" (28,28).

[225] Contra la opinión de E. Haenchen, "The Book of Acts as Source Material for the History of Early Christianity", en L. E. Keck / J. L. Martyn (eds.), *Studies in Luke-Acts* (Filadelfia: Fortress/Londres: SPCK, 1966), 258-278: "Lucas optó por desentenderse de los judíos" (278); decididamente apoyado por Sanders, *The Jews in Luke-Acts,* especialmente 80-83, 297-299; también por D. Schwartz, "The End of the Line: Paul in the Canonical Book of Acts", en W. S. Babcock (ed.), *Paul and the Legacies of Paul* (Dallas; Southern Methodist University, 1990), 3-24. Pero véase mi "The Question of Antisemitism in the New Testament", en J. D. G. Dunn (ed.), *Jews and Christians: The Parting of the Ways* AD *70 to 135* (WUNT 66; Tubinga: Mohr Siebeck, 1992/Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 177-212; asimismo, *Partings,* § 8.4; similarmente, Hvalvik, "Jewish Believers", 197, con más bibliografía en n. 95, y Sellner, *Das Heil Gottes,* 383-402, 494.

[226] Cf. Sal 98,3; Is 40,5.

[227] Is 42,6; 46,13; 49,6; 52,10.

terés salvífico de Dios también por los demás pueblos. Esta misma idea la recogió Lucas en la escena inicial del ministerio de Jesús, con la exposición de la profecía de Is 61,1-2: la encomienda de Jesús era para los gentiles y para los judíos (Lc 4,18-27). Y, por supuesto, es también la idea que, según recuerda Lucas, estaba en las palabras de Santiago, el hermano de Jesús, al pronunciar su decisiva resolución en el Concilio de Jerusalén con su cita de Amós: la restauración de Israel es con vistas a que el resto de la humanidad busque al Señor (15,16-18)[228].

Esto implica, pues, que "la hora de los gentiles" es simplemente parte del plan divino de salvación y no entraña rechazo de Israel. Es decir, el Pablo lucano no difiere del Pablo de Rom 9–11: la respuesta mixta y en gran parte negativa de los judíos al Evangelio de Jesús el Mesías y la respuesta positiva de los gentiles son solo una fase en el gran proyecto de Dios, que incluye a todos, judíos y gentiles. En otras palabras, lo que Lucas narra aquí no es tanto una escena final como una escena claramente típica: el continuo debate entre creyentes en Jesús el Mesías y judíos tradicionales, trascendental para el cristianismo; un debate en el que algunos judíos son persuadidos y otros permanecen en la incredulidad[229]. Así ha sido y –da a entender Lucas– así seguirá siendo, como consecuencia inevitable de la misma identidad del cristianismo, dada su creencia fundacional en el reino del Dios de Israel y en Jesús como Mesías y Señor.

El epílogo es enteramente positivo. Pablo permaneció en custodia (28,16.20), pero a sus propias expensas (en una vivienda alquilada), sostenido, al parecer, por la ayuda económica de sus seguidores[230]. No se dice nada sobre el progreso de la causa, ni sobre la comparecencia de Pablo ante el César (aunque 27,24 da a entender que esta tuvo lugar)[231]. Tampoco se

---

[228] Véase *supra*, § 27.3e.

[229] Omerzu observa que se presta poca atención a la disparidad entre las detalladas narraciones de los caps. 21–26 y la brevedad de lo referido a partir de la llegada de Pablo a Roma (28,16-31), y concluye que solo en 28,16.23.30-31 hay material tradicional ("Schweigen", 128, 155-156).

[230] Sobre las condiciones de la reclusión domiciliaria, véase Rapske, *Paul in Roman Custody*, 177-182, 236-239, 322-333, 381-385.

[231] ¿Se debe este silencio a que el proceso ante Nerón tuvo mal resultado para Pablo, que acabó sufriendo martirio (como refiere la tradición; cf. *infra*, § 34.7)? Muy probablemente, Lucas, habiendo aludido ya al proceso ante Nerón (27,24), y antes aún a la muerte de Pablo (20,25), no quiso terminar su libro con esta nota. De ahí que prefiriera hacer hincapié en la justificación de Pablo, obtenida no del emperador, sino de más arriba (28,1-7). Otra razón para dejar al margen tan grave asunto sería el propósito de llevar la narración a la conclusión que estaba prevista.

dice nada más de los creyentes romanos, ni de los colaboradores de Pablo, ni de cartas que él pudiera haber escrito por entonces; es Pablo mismo el único centro de atención.

En este último párrafo del segundo libro de Lucas se perciben dos aspectos importantes.

- Las características principales del mensaje de Pablo –"anunciaba el reino de Dios y enseñaba lo referente al Señor Jesucristo"– están ya destacadas al comienzo de Hechos (1,3) y suponen una completa continuidad con la predicación de Jesús.
- Pablo "recibía a todos los que acudían a él" y predicaba ese mensaje "con toda valentía y sin ningún estorbo" (*akōlytōs*[232]). En contexto, estas frases no pueden significar otra cosa que una frecuente predicación a todos, tanto a judíos como a gentiles. Pese al pronóstico desalentador pero realista ofrecido por Isaías (28,26-27), la obligación de anunciar *a todos* la buena noticia del reino de Dios y de Jesús como Mesías y Señor es cumplida con perseverancia por Pablo, cuya imagen final de fidelidad a su misión se proyecta así en un futuro dejado entre brumas[233].

De este modo da Lucas su respuesta final a la pregunta que desde el principio motivó su narración. ¿Qué es el movimiento llamado (ahora) cristianismo? Es la extensión de Israel, del encargo recibido por Israel a través de Isaías de ser una luz para los gentiles. Es un movimiento que Pablo encarna. Es un movimiento que solo puede entenderse en relación con Israel y su esperanza, como cumplimiento de ella y contribución a su realización plena. Es un movimiento que solo puede ser fiel a sí mismo en continuo diálogo con los judíos, tanto con los que lo respetan y están dispuestos a conocer sus postulados como con los que le son hostiles y rechazan sus proposiciones. Solo así será fiel a su carácter y misión de movimiento llamado por encomienda divina a anunciar la salvación de Dios para todos.

---

[232] Este es un término legal, "libremente y sin impedimento"; cf. Barrett, *Acts* II, 1253. Véase también D. L. Mealand, "The Close of Acts and Its Hellenistic Vocabulary": *NTS* 36 (1990) 583-597. Quizá el término aludía al uso "libre y sin restricciones" que podía hacer Pablo de su vivienda alquilada.

[233] Cf. D. Marguerat, "The Enigma of the Silent Closing of Acts (28:16-31)", en Moessner (ed.), *Jesus and the Heritage of Israel,* 284-304; algo más generoso en detalles con su *First Christian Historian,* cap. 10. También sobre el final abierto de Hechos, cf. L. Alexander, "Reading Luke-Acts from Back to Front", en Verheyden (ed.), *Unity of Luke-Acts,* 419-446, reeditado en Alexander, *Acts in Its Ancient Literary Context,* 207-229.

e. *Las epístolas de prisión*

El historiador de los comienzos del cristianismo debe, sin embargo, apartar de vez en cuando la mirada de aquello en lo que Lucas concentra la luz de su foco, para evitar ser cegado y para intentar ver qué sucedía en las sombras circundantes. Así encontramos que es necesario y posible decir algo sobre dos cuestiones importantes.

Una es relativa a la preocupación de Pablo por todas las iglesias. Porque si las condiciones de su encierro eran tan liberales como dice Lucas (28,16.30-31), entonces Pablo habría podido recibir visitantes y mensajeros de las varias iglesias de su misión. Y también le habría sido posible mantener de algún modo el intercambio epistolar que había desarrollado durante la misión del Egeo. Es en este período de encierro en el que probablemente debemos datar las "epístolas de prisión": Filipenses, Filemón y la discutida Colosenses[234]. Pese a lo atractivo que resulta relacionar la segunda carta con un anterior período de prisión en Éfeso[235], los indicios apuntan más bien a un origen romano para esas epístolas. En particular[236]:

- El encierro en Éfeso es en el mejor de los casos una deducción de la referencia de Pablo a una crisis experimentada en Asia (2 Cor 1,8), que suena como si hubiera sido mucho más aguda que una crisis resultante de las livianas condiciones de la reclusión domiciliaria en Roma[237].
- El hecho de que no se hable de la colecta en cartas de Éfeso sería inexplicable, considerada su importancia en otras cartas de la misión centrada en esa ciudad (1 y 2 Corintios, Romanos)[238].

---

[234] Presumiblemente, la Carta a los Laodiceos fue escrita también por entonces y llevada por los mismos mensajeros que se responsabilizaron de las cartas a Filemón y Colosenses (Col 4,15). La implicación de 4,15 es que la iglesia que se reunía en casa de Ninfa(s) estaba en Laodicea.

[235] Opinión de una mayoría de comentaristas de lengua no inglesa, así como de Murphy-O'Connor, *Paul*, 175-179, 183; véase *supra*, § 28 n. 52. El factor más importante en la sostenibilidad de esta tesis es la relativa proximidad entre Colosas y Éfeso (unos 190 kilómetros).

[236] Véase particularmente P. T. O'Brien, *Commentary on Philippians* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 19-26; Schnelle, *History*, 131-133; también *Pablo*, 367-369; Bockmuehl, *Philippians*, 25-32; Wilckens, *Theologie* 1/3, 40-42.

[237] Una idea minoritaria es que Cesarea es el lugar desde el que fueron enviadas las "epístolas de prisión" (cf., por ejemplo, Kümmel, *Introduction*, 324-332, 346-349; véase § 28 n. 52). Pero una comunicación regular entre Cesarea y Filipos en particular resulta mucho más difícil de imaginar que entre Roma y Filipos, y la muerte era un desenlace mucho menos probable del cautiverio en Cesarea que en Roma.

[238] Cf. Wedderburn, "Paul's Collection", 102. Brown cree que Pablo habría mencionado la contribución de los filipenses a la colecta si hubiera echado una mirada re-

- Las menciones del "pretorio" ("se ha hecho público en todo el pretorio") y de "los santos de la casa del César"[239] en Flp 1,13 y 4,22 deben leerse obviamente como referencias a la guardia imperial de Roma –de cuyas filas debía de proceder la guardia de prisión– y a los esclavos del palacio de Nerón[240].

Aunque no se puede llegar a una certeza sobre el asunto, acepto como hipótesis de trabajo que durante la reclusión de Pablo en Roma fueron escritas las cartas en cuestión, cada una de las cuales examinaremos seguidamente (§ 34.4-6).

Un problema insoluble es el orden temporal de las cartas. Ninguna de ellas debió de ser compuesta muy pronto durante el encierro de Pablo. Las idas y venidas entre Roma y Filipos –para llevar información sobre la reclusión de Pablo, el regalo portado por Epafrodito, noticias sobre la enfermedad de este y noticias también sobre la consternación causada por ello en Filipos– tuvieron que ocupar muchas semanas[241]. Similarmente, la sucesión de acontecimientos en Filemón y Colosenses –llegada a Colosas de la noticia concerniente a la reclusión, el poco fácil viaje de Onésimo para reunirse con Pablo en su encierro, la conversión de ese esclavo y el tiempo de servicio en favor de Pablo– supone también un largo período. Sin embargo, no importa realmente el orden en que examinemos las cartas: he dejado Colosenses para el final simplemente porque así encaja mejor en las circunstancias que, a mi entender, subyacen a la composición de la carta por otro que no es Pablo, aunque con aprobación de este (§ 34.6).

La otra cuestión crucial es qué sucedió con el propio Pablo, cómo terminó su encierro y también, inevitablemente, cuál fue la conclusión de su vida, cómo se completó su pasión. Aparte de esto, será bienvenida cualquier cosa que podamos deducir sobre las iglesias domésticas de Roma durante el período que condujo a la persecución en tiempos de Nerón.

---

trospectiva desde su encierro en Roma (*Introduction,* 496), pero la carta se centra casi exclusivamente en las estrechas relaciones personales entre Pablo y la iglesia de Filipos (véase § 34.4b, *infra*).

239 Es decir, funcionarios de la administración del emperador y criados y esclavos a su servicio.

240 Bockmuehl considera improbable que Éfeso tuviera un "pretorio", puesto que Asia era una provincia senatorial, no imperial. Señala también que la gran mayoría del servicio civil imperial estaba basado en Occidente; de 660 identificados en inscripciones como *Caesaris* ("del César"), aproximadamente el 70% vivían en Roma, y el 96% estaban en Roma, en Italia o en el norte de África (*Philippians,* 28, 30-31).

241 Véase, por ejemplo, Martin / Hawthorne, *Philippians,* xlviii-xlix, e *infra,* § 34.4a(i) y (iv).

34.4 Carta de Pablo a los filipenses

a. Asuntos introductorios

i) *Datación.* Como ha quedado dicho, lo más probable es que Filipenses fuera escrita/dictada por Pablo (y Timoteo) en el tiempo en el que él estuvo sometido a reclusión domiciliaria en Roma, o sea, en 61 o 62 d. C. Si pudiéramos tener una mayor certeza de que Pablo pasó algún tiempo encarcelado en Éfeso, podríamos datar la carta hacia 55 d. C. Puesto que el pensamiento de Pablo estaba bien desarrollado ya entonces, la diferencia de seis o siete años no debe ser considerada particularmente significativa. Roma distaba más de Filipos que de Éfeso, pero Filipos se encontraba en el camino principal que unía el este y el oeste del Imperio, la Vía Egnacia, a lo largo de la cual discurría un tráfico intenso entre Roma y el Oriente[242]. Dada la frecuente comunicación por medio de visitas esporádicas y regulares, la serie de noticias entre Pablo y los creyentes de Filipos no debió de necesitar más de un año para su intercambio.

ii) *Unidad.* Junto con 2 Corintios, Filipenses es el escrito que más pábulo ha dado a la tesis de que algunas cartas del NT, en su presente forma canónica, son en realidad el resultado de combinar total o parcialmente cartas distintas[243]. En este caso, la tesis es que Filipenses se formó mediante la combinación de tres cartas diferentes[244]. Los argumentos aportados no carecen de fuerza: por ejemplo, que la transición de 3,1 a 3,2 (o de 3,1a a 3,1b) es demasiado abrupta, o que la tranquila secuencia de exhortación es interrumpida de repente con el aviso: "¡Cuidado con los perros!" (3,2). Dado que esto podría explicarse fácilmente como la "costura" entre dos cartas distintas, para otras tensiones en Filipenses se ha querido buscar una

---

[242] El viaje por tierra desde Filipos hasta Roma debía de durar unas cuatro semanas (Schnelle, *History,* 133; íd., *Paul,* 369). Véase *infra,* § 31.2b.

[243] Becker señala que Policarpo, en su misiva a los cristianos de Filipos, habla de que Pablo escribió cartas (plural) y hace referencia también a "su epístola" (*Polic.,* 3,2; 11,3) (*Paul,* 313); el plural podría tener que ver con la Carta a los Filipenses canónica y otra ya perdida.

[244] Bibliografía, por ejemplo, en Brown, *Introduction,* 497-498; Bormann ofrece un útil cuadro de las diversas teorías para las que Filipenses es una mezcla de tres cartas (*Philippi,* 110, 115). Murphy-O'Connor (*Paul,* 216-230) tipifica la confianza de quienes argumentan contra una sola carta: frases como "es inconcebible", "suposición inaceptable", "hay que dar por supuesto" hacen pensar en un propósito de restringir indebidamente las opciones históricas para favorecer la propia hipótesis. Y los intentos de penetrar en los estados de conciencia de Pablo ("enseguida se dio cuenta", "absorto como estaba", "enviaba mensajes contradictorios") tienen más que ver con la imaginación que con la historia.

explicación similar, aunque la "costura" sea en esos casos menos manifiesta. Pues bien, tal tesis no termina de convencerme.

- Si, *ex hypothesi,* suponemos que los últimos editores de cartas de Pablo se tomaron la libertad de cortar sus textos o enmendarlos para formar con ellos una sola carta, ¿por qué no suavizaron más las uniones? En otras palabras, la hipótesis no resuelve el problema de las transiciones bruscas.
- Si, por el contrario, respetaban tanto lo que había escrito el venerado Pablo como para no osar modificar sus textos, ¿hemos de inferir que en determinado momento se sintieron libres de eliminar los principios y finales –y posiblemente otras secciones– de una o más cartas, con vistas a obtener con todo ello un solo documento?
- La falta de buenos precedentes y paralelos de esa práctica en la literatura de la época hace que la hipótesis dependa casi enteramente de su verosimilitud interna.

En cambio, no hay dificultad en imaginar otros escenarios que podrían haber causado que Filipenses tenga su presente forma. El más obvio es la posibilidad de que la reclusión de Pablo, aun siendo liviana, no permitiera largos tiempos de dictado. Como consecuencia de ello, la composición podría haber requerido varios días, con una o dos pausas más prolongadas (por necesidad, quizá, de declarar ante autoridades judiciales), en el curso de las cuales algún grave acontecimiento habría dado lugar a un comentario irritado de Pablo, acaso insertado en el pasaje un tanto deslavazado donde ahora se encuentra, al no permitir el tiempo hacer una revisión o una copia en limpio[245].

iii) *Adversarios.* Suponiendo que tal inserción (3,2–4,1) fue ocasionada por noticias de la llegada a Filipos de gente que Pablo consideraba una amenaza para la iglesia que él había establecido, ¿es posible identificar a ese grupo? La conclusión más obvia que podemos sacar de 3,2-6 es que estaba formado por personas que valoraban en exceso su condición de judíos y que presumiblemente estimaban que la adhesión y condición de los creyentes gentiles incircuncisos de Filipos eran defectuosas[246] e in-

---

[245] Para otros argumentos en favor de la integridad de la carta, véase Kümmel, *Introduction,* 332-335; O'Brien, *Philippians,* 10-18; J. T. Fitzgerald, "Philippians, Epistle to the", *ABD* V, 320-322; Schnelle, *History,* 135-138; Bockmuehl, *Philippians,* 20-25, y Martin / Hawthorne, *Philippians,* xxx-xxxiv.

[246] La descripción por Pablo como "la mutilación" (*katatomē*) de aquellos contra los que él previene, refleja la equivalente descripción de los judíos como "la circuncisión" (*peritomē*) y la idea del "corte radical" a que parece aludir en Gál 5,12. En cual-

dicativas de su inmadurez (cf. 3,15). Pablo no se refiere a ellos como recién llegados, pero si la comunidad de Filipos era tan pequeña como Hch 16,13 parece dar a entender, lo más probable es que llevasen poco tiempo en Filipos.

¿Eran cristianos/creyentes en Jesús el Mesías? Probablemente sí. De lo contrario, no habrían constituido tal amenaza para los creyentes paulinos. Otro indicio en el mismo sentido es que Pablo opone su conocimiento de Cristo al valor del privilegio judío (3,7-11). De manera similar, "enemigos de la cruz de Cristo" (3,18) habría sido una expresión más hiriente si aquellos contra los que iba dirigida se consideraban seguidores del Mesías crucificado. El paralelo de 3,5 con 2 Cor 11,22 (texto alusivo a los que se aferran a una identidad judía tradicional o conservadora) sugiere que esa correspondencia se extiende a 2 Cor 11,4 e incluso a Gál 1,6-9 (personas que, según Pablo, predicaban un evangelio distinto y otro Jesús).

¿Eran los recién llegados emisarios de Jerusalén? La descripción de los judíos tradicionales hecha allí a Pablo (Hch 21,30-21) refleja curiosamente la posición de la que él se distancia en Flp 3,5-7. Por eso no cuesta imaginar que creyentes jerosolimitanos tan antagonistas con respecto a Pablo hubiesen ido –o enviado a otros– a llevar la lucha contra la "apostasía" de Pablo a las mismas iglesias por él fundadas. Menos probable, sin embargo, es que hubiera una conexión específica con Jerusalén, y no digamos con un determinado dirigente, como Santiago; de haberla, seguramente tendríamos en Filipenses pasajes paralelos a las declaraciones de Gál 1,17-24 (el evangelio de Pablo, independiente de Jerusalén), 4,25 (Jerusalén, en una situación de esclavitud) y los comentarios despectivos sobre los "superapóstoles" de 2 Cor 11,5 y 12,11. Los indicios permiten pensar en una campaña continua, procedente en último término de Jerusalén o derivada del enfrentamiento en Antioquía, y llevada a cabo (quizá) espasmódicamente y por diferentes grupos, sin coordinación central pero con similar motivación y carácter, y reflejando las tensiones internas del nuevo movimiento tratadas por Pablo ampliamente en su Carta a los Romanos.

¿Eran esos oponentes un solo grupo? ¿O constituían grupos distintos y retos diferentes? El dato principal al respecto es la referencia de Flp 3,18-19 a lo que suena a gente mundana ("su dios es su vientre y su gloria es su vergüenza"); gente, en otras palabras, posiblemente muy distinta de los tradi-

---

quier caso, la invectiva es feroz. También la advertencia "ojo con los perros": desde Homero, "perro" ha sido un insulto cargado de desprecio en todo el mundo mediterráneo (LSJ, 1015).

cionalistas implícitos en 3,4-6[247]. En realidad, sin embargo, tal lenguaje parece haberse adoptado hacia ese período en discursos polémicos judíos contra lo que era visto como apostasía[248]. Su uso en esa polémica convencional significa que no puede ser utilizado para identificar posiciones específicas. El hecho de que *TestMo* 7 emplee ese lenguaje en lo que era probablemente un ataque a los fariseos[249] podría ser indicio suficiente de que tal manera de expresarse pertenece a la categoría de propaganda de desinformación o a una imaginativa caricatura dentro de la polémica de sospecha mutua que hubieron de padecer el cristianismo y el judaísmo ya entonces y en los siglos siguientes. Por eso Pablo bien podría haber tenido en mente el mismo grupo que en 3,2-6, recurriendo a esos términos un tanto despreocupadamente para describir una conducta que él consideraba irresponsable[250].

iv) *Motivos.* A la luz de todo esto, parecen ser cinco los motivos por los que fue escrita la carta:

- Los filipenses le habían enviado ayuda económica a través de Epafrodito; en este sentido, es una carta de agradecimiento.
- Durante el período que estuvo junto a Pablo, Epafrodito había contraído una grave enfermedad, llegando noticia de ello a Filipos. Por otro lado, el enfermo añoraba a su gente de Filipos y sentía preocupación por la angustia que su estado de salud podía producirles. Pablo, en consecuencia, creyó oportuno enviarlo de vuelta, presumiblemente como portador de la carta (2,25-30).
- A Filipos habían llegado misioneros judeocristianos que despreciaban la condición de creyentes de los filipenses porque no llevaban las marcas de la alianza del pueblo de Dios (3,2-6). Pablo responde con la misma fuerza de sentimientos que había caracterizado a Gálatas y 2 Cor 10–13.

---

247 Cuando empezaba a declinar el auge de las hipótesis gnósticas, una tesis influyente fue la de H. Koester, "The Purpose of the Polemic of a Pauline Fragment": *NTS* 8 (1961-62) 317-332, quien pensaba en unos perfeccionistas gnósticos judíos que mantenían una "escatología espiritualista radicalizada... típica del primitivo gnosticismo cristiano" (331). Schnelle supone que se trataba de "misioneros judeocristianos helenísticos, en los que había una mezcla de elementos judaizantes y entusiásticos" (*History,* 140-141). Fitzgerald ofrece un examen conciso del debate ("Philippians", 323). W. Cotter, "Our *Politeuma* Is in Heaven: The Meaning of Philippians 3.17-21", en B. H. McLean (ed.), *Origins and Method,* J. C. Hurd Festschrift (JSNTS 86; Sheffield: JSOT, 1993), 92-104, sitúa el pasaje en el contexto de las críticas frecuentemente dirigidas a las asociaciones voluntarias (98-101; véase *supra,* § 30 n. 232).

248 Filón, *Virt.*, 182; *3 Mac* 7,11; *TestMo* 7,4.

249 Nótese en particular *TestMo* 7,9.

250 Cf. O'Brien, *Philippians,* 26-35.

- Pablo esperaba quedar libre y poder visitar Filipos una vez más (1,26; 2,24); sus esperanzas e intenciones con respecto a esas visitas son un frecuente elemento de sus cartas[251].
- Pablo aprovechó también la oportunidad que la carta le brindaba para ofrecer algún consejo pastoral sobre las tensas relaciones, de las que seguramente había tenido noticia (4,2-4).

b. Una carta de amistad

La mayor parte de los comentaristas de Pablo consideran acertadamente que Filipenses[252] es la más cordial y alegre de todas las cartas paulinas[253]. En el saludo no hay nada de la asertividad que se percibe en Gálatas y Romanos. La acción de gracias subsiguiente (1,3-11) es más amplia que la de 1 Corintios –acortada por la inmediata llamada de Pablo a la unidad (1 Cor 1,10)–, menos tensa que la de 2 Corintios y más cálida que la de cada una de las dos cartas a los tesalonicenses. Contiene las habituales expresiones de agradecimiento, oración y confianza. Pero es notable el recuerdo inmediato de la colaboración (*koinōnia*) que los filipenses han prestado al Evangelio desde el principio (1,5). Inusualmente, menciona el afecto mutuo que los une; 1,7 puede traducirse como "porque os llevo en mi corazón" y "porque me lleváis en vuestros corazones", doble sentido quizá buscado. Ese afecto mutuo tiene como firme base el hecho de que todos son partícipes (*synkoinōnous*) de la gracia divina y de sus cadenas/prisión y

---

[251] Rom 15,23-24; 1 Cor 16,5-6; 2 Cor 13,1; Gál 4,20; 1 Tes 2,17-18; Flm 22. Ese deseo es incompatible con el proyecto de Pablo, a largo plazo, de utilizar Roma como base o trampolín para una misión en España (Rom 15,23-24.28). Pero habían pasado cuatro o cinco años desde que formuló esa esperanza, y este tiempo en Roma bien podría haberle revelado la imposibilidad de verla hecha realidad. Debemos tener en cuenta, además, que no era raro que Pablo cambiase sus planes de viaje (cf. Rom 1,13; 2 Cor 1,12–2,13; 12,14-21; 1 Tes 2,17-18).

[252] Con el título "Una carta de amistad" no me refiero a la denominación técnica de una categoría epistolar, aunque es frecuente el empleo en ese sentido; véase, por ejemplo, G. D. Fee, *Philippians* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 2-7, 12-14 ("a Christian 'Hortatory Letter of Friendship'"). Con esta carta, como sucede con otras de Pablo, hay el peligro de relacionarla con una forma determinada y luego criticar a Pablo por no observar algunas convenciones de esa forma. Son juiciosas las observaciones de Bockmuehl al respecto (*Philippians*, 33-40).

[253] Hay una mayor abundancia de las palabras *chara* ("alegría") y *chairō* ("alegrarse") en Filipenses que en el resto de las cartas paulinas: *chara* (5): 1,4.25; 2,2.29; 4,1; *chairō* (8): 1,18 (dos veces); 2,17.18.28; 3,1; 4,4.10; cf. Romanos (3, 4), 1 Corintios (0, 4), 2 Corintios (5, 8), Gálatas (1, 0), 1 Tesalonicenses (4, 2), 2 Tesalonicenses (0, 0). Nótese la frecuencia del grupo léxico de *koinōnia* ("participación"): 1,5; 2,1; 3,10; 4,14.

contribuyen a la defensa (*apologia*) y consolidación (*bebaiōsis*) del Evangelio (1,7)[254]. Su confesión de que los añora y ora por ellos suena especialmente íntima: los añora "con el afecto (*splanchna*) de Cristo Jesús" (1,8), frase que solo se encuentra aquí; asimismo, el ardiente ruego de que su amor "rebose" (*perisseuein*) emplea lenguaje infrecuente en los inicios de sus cartas (1,9). Y la oración por un buen discernimiento (*aisthēsis*) y la capacidad de "dar por bueno lo que es realmente importante" (*dokimazein ta diapheronta*) indica gran confianza en la madurez espiritual de aquellos a los que va dirigida la carta[255].

Tras este inicio, Pablo no enseña ni exhorta de inmediato a los creyentes filipenses, sino que los tranquiliza sobre su propio estado y les indica posibles resultados positivos de su cautiverio (1,12-18). Además, se muestra confiado en su futura liberación (*sōtēria*) "gracias a vuestras oraciones y a la ayuda del Espíritu de Jesucristo" (1,19). Y si quiere esa "liberación" es solo "por vosotros", "para el progreso y gozo de vuestra fe", a fin de poder llegar nuevamente hasta ellos para darles nuevos motivos de gloriarse en Cristo Jesús (1,24-26). Se muestra igualmente confiado en que los filipenses seguirán compartiendo su misma pasión por el Evangelio y su disposición a aceptar los sufrimientos que esa pasión entraña (1,27-30)[256].

Las llamadas y exhortaciones que siguen evidencian una vez más una especial calidez e intimidad. Pablo apela a la experiencia que ellos tienen del "estímulo de vivir en Cristo", de la "consolación del amor" y de la "comunión (*koinōnia*) en el Espíritu" (2,1), y les expresa la confianza en que "colmaréis mi alegría" siendo todos de un mismo sentir, motivados por un mismo amor, pensando como uno solo (2,2), no haciendo nada por ambición egoísta ni por vanagloria, sino actuando "con humildad, considerando a los demás como mejores que uno mismo" (2,3), y mirando no por los propios intereses, sino por los de los otros (2,4). En este caso, la preocupación de Pablo no era (o no totalmente) que le hubiese llegado noticia de algo alarmante: la iglesia filipense no vivía, como su vecina en Macedonia, la tesalonicense, alterada por angustias escatológicas; ni había en ella, como en la corintia, peligrosas tendencias a la división. La preocupación era lograr que la comunidad siguiera madurando. No había, pues, necesidad de que Pablo enseñase o corrigiese sobre asuntos concretos de fe o

[254] Véase Wansink, *Chained in Christ*, 138-145.

[255] En Rom 12,1-2, una aprobación similar evidencia renovación de la mente.

[256] A juicio de Ware (*Mission*, cap. 5), 1,27-30 implica labor misionera activa de los creyentes filipenses.

de conducta; más bien, él trataba de dirigir la atención de los creyentes filipenses hacia Cristo, el sumo modelo y meta (2,5-11), y animarlos en el proceso continuo de trabajar por su salvación (2,12), confiados en que es Dios quien los capacita para hacerlo (2,13, como en 1,6). Una vida comunitaria irreprochable hará verdaderamente válido el testimonio de ellos y demostrará la eficacia del Evangelio que él les predicó (2,14-16)[257]. Por eso, aun cuando a Pablo le sea quitada la vida, su muerte será un sacrificio gozoso y una acción de gracias por haberlos anclado en la fe, motivo sobrado para la alegría de todos (2,17-18).

Los cálidos vínculos de Pablo con la iglesia de Filipos se reflejan igualmente en la relación casi paterno-filial entre él y su principal colaborador, Timoteo (2,20-23). Asimismo, quedan de manifiesto los afectuosos lazos entre Epafrodito y los creyentes filipenses, que vibran también en el corazón de Pablo (3,26-30)[258].

El pasaje de advertencia contra los judaizantes (3,2-21) y la breve petición a Síntique y Evodia de que tengan un mismo sentir (4,2-3) están flanqueados de exhortaciones a estar alegres (3,1; 4,4), con la manifestación por Pablo de su alegría por los creyentes de Filipos: "Hermanos míos queridos y añorados, mi gozo y mi corona" (4,1). Y los párrafos de cierre vuelven al mismo tema (4,10). Hay una marcada serenidad en las suaves palabras de exhortación y aliento de 4,5-9 (sorprendentes, dadas las circunstancias de Pablo). Particularmente conmovedoras son las reflexiones de Pablo sobre la actitud fraternal de los filipenses con él, la ayuda que le han proporcionado desde el principio y su gozo y satisfacción de que sea la iglesia de Filipos la que ha seguido asistiéndole económicamente en su situación presente (de reclusión): "suave aroma, un sacrificio que Dios acepta con agrado" (4,15-18)[259]. Ni siquiera en la carta tan personal dirigida a Filemón hay esa calidez en los sentimientos y la expresión. Si Pablo tenía una iglesia preferida, sin duda habría sido la de Filipos.

---

[257] Véase *infra*, n. 270.

[258] Véase R. Metzner, "In aller Freundschaft. Ein frühchristlicher Fall freundschaftlicher Gemeinschaft (Phil 2.25-30)": *NTS* 48 (2002) 111-131.

[259] Bormann ve el párrafo de agradecimiento (4,10-20) "como la clave para entender la relación entre Pablo y la comunidad filipense" (*Philippi*, caps. 6.3 y 7–8). Pilhofer señala que "la razón (*logos*) de dar y recibir" (4,15) era la primera y más importante *raison d'être* de algunas asociaciones" (*Philippi*, 146-152). Véase también BDAG, 601, y G. W. Peterman, *Paul's Gift from Philippi. Conventions of Gift Exchange and Christian Giving* (SNTSMS 92; Cambridge: Cambridge University, 1997), 53-68, quien opina que "en cada punto de su respuesta el apóstol corrige una posible interpretación grecorromana del significado del don con una interpretación judía de él" (158-159); Ascough, *Paul's Macedonian Associations*, 139-144, 149-157.

c. ¿Qué aprendemos de la iglesia filipense?

La carta enviada a Filipos es notable también por cuanto ofrece, desde una de las partes, una conversación personal entre buenos amigos. Como confidentes mutuos conversan sobre cuestiones constitutivas del vínculo que los une. No es sorprendente, pues, que obtengamos poca información sobre los creyentes filipenses y la situación de su iglesia. Esas intimidades susurradas dicen mucho sobre el afecto por ambas partes, pero son frustrantemente alusivas en cuanto a las circunstancias de la comunidad de Filipos.

Llegamos a conocer, eso sí, la existencia de dos grupos de creyentes con ministerios específicos. O, lo que tal vez sea más exacto, habían surgido ya en Filipos dos categorías eclesiales: "los supervisores (*episkopoi)* y los diáconos (*diakonoi*)" (1,1). Difícilmente puede ser una coincidencia que estos nombres se convirtieran en títulos para cargos o funciones regulares en las iglesias de la generación siguiente[260]. No es posible determinar si estaban ya surgiendo en Filipos las estructuras de organización eclesial que vemos en 1 Tim 3 y Tit 1. Sin duda, algunas funciones dirigentes y administrativas deben ser relacionadas con los *episkopoi* y *diakonoi* de Filipos[261]. Pero cómo eran de definidas o (alternativamente) de imprecisas o embrionarias esas funciones algunos años después del nacimiento de la iglesia, eso ya no hay modo de saberlo[262]. Por ejemplo, un dato significativo es que, al escribir Po-

---

[260] Supongo aquí que las "epístolas pastorales" (1 y 2 Timoteo y Tito), donde esos cargos/funciones están ya claramente establecidos, reflejan el período comprendido aproximadamente entre 80 y 100 d. C: véase el tomo III y, en el ínterin, mi *Unity and Diversity,* § 30.1. Schnelle ve en la presencia de supervisores y diáconos ya en Filipos un indicio más de que la Carta a los Filipenses no fue escrita en Éfeso, sino posteriormente (en Roma), es decir, unos seis años después de la fundación de esa iglesia (*History,* 132).

[261] "Puesto que Pablo hace referencia a dos grupos concretos en el saludo de su carta, cabe suponer que tenían una autoridad evidente" (O'Brien, *Philippians,* 48). Martin y Hawthorne comparten la interpretación clásica (debida a Crisóstomo) de la frase en el sentido de "obispos que eran también diáconos", "supervisores que sirven" (*Philippians,* 11-12).

[262] J. Reumann, "Contributions of the Philippian Community to Paul and to Earliest Christianity": *NTS* 39 (1993) 438-457, deduce que *episkopoi* y *diakonoi* eran títulos adoptados por los creyentes filipenses para dirigentes de las iglesias domésticas (449-450); la idea es recogida por Bormann, *Philippi,* 210-211. Similarmente, Pilhofer sugiere que el título *episkopos* refleja un fenómeno específicamente filipense, un uso local dentro de asociaciones, aunque los indicios de tal uso son escasos (*Philippi,* 140-147); véase también Ascough, *Paul's Macedonian Associations,* 80-81, 131-132. Bockmuehl se muestra menos convencido (*Philippians,* 53-55). La inferencia más común es que los *episkopoi* y *diakonoi* habían sido responsables de recaudar y transmitir las donaciones hechas a Pablo por la iglesia de Filipos (cf., por ejemplo, Murphy-O'Connor, *Paul,* 217; Wedderburn, *History,* 134). Véase Reumann, "Church Office in Paul", 82-91.

licarpo a Filipos unos cincuenta años después, no había allí nadie que se atribuyera, o pudiera atribuirse, el título de *episkopos*[263]. Por eso, aunque parece haber existido algún tipo de estructura en la iglesia filipense, sus líneas generales quedan borrosas.

Los únicos creyentes filipenses cuyos nombres son mencionados, aparte de Epafrodito, son Evodia, Síntique y Clemente (4,2-3). Las dos mujeres parecen haber tenido algún tipo de desacuerdo, pero Pablo alude a ello de manera tan lacónica que no pudo tratarse de nada serio[264]. Hay algo más importante: que Pablo mencione a esas personas, y que aluda a su discordia aunque sea tan de paso en una carta destinada a ser leída en público, probablemente implica que eran contadas entre los dirigentes de la iglesia[265]. Y el hecho de que sean recomendadas por Pablo porque "lucharon a mi lado por el Evangelio" sugiere que formaron parte del grupo de Pablo durante su misión en Macedonia, lo cual confirmaría su prominencia dentro de la asamblea local. Clemente es el único nombrado entre los "colaboradores"[266]. No sabemos si funcionaban como tales solo cuando Pablo estaba activamente presente entre ellos o si seguían promoviendo la misión que el apóatol había puesto en marcha.

Como ninguno de los nombres mencionados es claramente judío, cabe pensar que la comunidad filipense estaba constituida sobre todo por gentiles[267]. Esto concordaría con la alusión a una mínima presencia judía en Filipos (Hch 16,13). Aunque podemos concluir por Flp 3,2-6 que misioneros o emisarios judíos recién llegados producían algún disgusto a Pa-

---

[263] De haber habido alguien con ese título, probablemente habría hecho referencia a él o recomendado que se le prestase sumisión, como hace regularmente Ignacio de Antioquía (*Ef.*,1,3; 3,2; 4,1; 6,1; *Magn.*, 6,1; 7,1; *Tral.*, 2,1; 3,1; *Fil.*, 8,1; *Esm.*, 8,1-2; 9,1).

[264] Sin embargo, N. A. Dahl, "Euodia and Syntyche and Paul's Letter to the Philippians", en White and Yarbrough (eds.), *The Social World of the First Christians*, 3-15, supone que el desacuerdo entre "estos dos destacados miembros femeninos de la iglesia de Filipos" fue el principal problema al que se tuvo que enfrentar Pablo. Pero la descripción de Tellbe de "una comunidad desavenida" es exagerada; piensa que la tensión estaba relacionada con la oposición a la que se enfrentaba la comunidad (*Paul between Synagogue and State*, 228-230). O'Brien advierte en este mismo sentido (*Philippians*, 478-480).

[265] Ascough, *Paul's Macedonian Associations*, 134-135 y 136-138.

[266] ¿Es el aludido en 4,3 el "fiel compañero de yugo (*syzyge*)" de Pablo, o uno llamado Syzygos (Sízigo)? No hay posibilidad de responder con certeza a esta pregunta, pero como nombre no figura en ninguna parte (cf. O'Brien, *Philippians*, 480-481). ¿Podría ser esto una referencia a Lucas (Bockmuehl, *Philippians*, 241)? Otras conjeturas en Martin / Hawthorne, *Philippians*, 242.

[267] Como señala Kümmel, 3,3 supone que los lectores no son judíos circuncidados (*Introduction*, 322). Oakes deduce la posibilidad de que, dado el elevado número de ciu-

blo, nada sugiere en la carta que se estuviera repitiendo el caso de Galacia y Corinto, es decir, que sus convertidos en Filipos se hubieran dejado convencer por los recién llegados para abandonar el mensaje central del evangelio paulino. Su inquebrantable fidelidad fue uno de los factores que les hicieron ganar un lugar especial en el corazón de Pablo.

La generosidad de los creyentes filipenses se encuentra reconocida (sobre todo en 4,15-18), y la dedicación de su mensajero Epafrodito era seguramente un reflejo del compromiso de esa iglesia de servir en todo a Pablo (2,30). Otras alusiones a la piedad y buena disposición de los filipenses (4,6.19) son de carácter formal (aunque sin duda totalmente sinceras) y no nos indican nada acerca de las circunstancias y necesidades de aquellos creyentes. Por eso, nada podemos decir sobre la composición de la iglesia, ni sobre la posición de sus miembros en la sociedad de Filipos[268], aunque, a juzgar por 2 Cor 8,3, no debía de haber entre ellos muchos de clase acomodada[269]. Similarmente, palabras como "en medio de una generación tortuosa y perversa, en la que brilláis como antorchas en el mundo, aferrándoos a la palabra de vida" (2,15-16) tienen demasiado carácter formal para permitirnos saber si la iglesia de Filipos era muy activa en la evangelización[270] o si estaba constreñida de algún modo por presiones de filipenses ajenos a ella o de autoridades. Uno habría esperado que la alusión a los "adversarios" de los filipenses fuera más detallada si había oposición activa y represión (1,28)[271]. Y el sufrimiento de los creyentes al que se hace referencia en 1,29-30 po-

dadanos romanos en Filipos (a su juicio, el 40% de la población), la iglesia filipense tuviera un porcentaje también alto de ellos (lo estima en el 36%); "ninguna otra ciudad en la que Pablo fundó una iglesia debía de tener tantos romanos" (*Philippians,* 76).

[268] Pilhofer observa que no hay nombres tracios entre los sesenta y cuatro cristianos filipenses conocidos de los seis primeros siglos, lo cual sugiere que la iglesia estaba centrada en la ciudad misma, en lo que era la colonia romana (*Philippi,* 240-243).

[269] Los macedonios habían contribuido a la colecta "más allá de sus medios" (2 Cor 8,3); véase Ascough, *Paul's Macedonian Associations,* 118-122.

[270] Ware opina que *epechein* de 2,16 significa "ofrecer [no aferrarse a] la palabra de vida" (*Mission,* 256-270); Dickson discrepa de él enérgicamente (*Mission-Commitment,* 107-114); O'Brien piensa que "aferrrarse" es una traducción preferible (*Philippians,* 297). Un interesante contraste con 1 Tes 1,7-8 y Rom 1,8 es el hecho de que la acción de gracias de Flp 1,3-11 no menciona actividad de los filipenses en la difusión de su fe.

[271] "Probados por muchas aflicciones" (2 Cor 8,2) probablemente hace referencia sobre todo a los tesalonicenses (cf. Tes 1,6; 2,14; 3,3; 2 Tes 1,4). ¿Acaso el error inicial de las autoridades de Filipos al extralimitarse con Pablo en el uso de sus atribuciones (Hch 16,19-40) había proporcionado, por escarmiento, una especie de escudo a aquella iglesia? Véase, sin embargo, Bormann, *Philippi,* 217-224. Una oposición como esa a la que se hace referencia en 1,27-30 se entiende mejor dentro del ámbito local que relacionada con lo que parece estar en mente en 3,2ss. (cf. especialmente Oakes, *Philippians,* 84-89).

dría ser simplemente una reflexión respecto a que estaban compartiendo el actual sufrimiento de Pablo, quizá sacrificándose económicamente con donaciones y otras ayudas enviadas por medio de Epafrodito[272].

Suscita intriga la frase "nuestra ciudadanía del cielo" (3,20). Aunque también es demasiado alusiva para proporcionar información útil, podría implicar la existencia de un grupo más bien pequeño, pero muy compacto, que se hubiera divorciado de las preocupaciones y responsabilidades de los ciudadanos normales, para concentrarse en su ciudadanía más alta, en las relaciones entre sus miembros y en su ayuda a Pablo[273]. Es un tanto decepcionante, por otro lado, que nada en la carta confirme el relato de Hechos sobre la fundación de la iglesia filipense (Hch 16,12-40) o al menos sea acorde con él. No hay ninguna referencia a Lidia ni a nadie que pudiera ser identificado con el carcelero de Hch 16. Hay, sí, lo que parece una alusión a tensiones con ciudadanos prominentes (1,28), pero no ecos de una milagrosa liberación de la cárcel, ni nada que haga pensar en unas autoridades aún intimidadas. Ciertamente, podría haber razones para esos silencios (por ejemplo, Lidia podría haber dejado Filipos hacía mucho; además, aparte de 4,15, no había ocasión en la carta para hacer referencia a esos acontecimientos fundacionales). Pero todos esos detalles, en conjunto, refuerzan la impresión de que aquella era una comunidad que vivía en gran medida en su propio mundo, con muy escasa participación activa en el mundo más amplio o interacción con él[274].

---

[272] También Oakes opina que el sufrimiento aludido en 1,28 era de tipo económico (*Philippians,* 89-96).

[273] Al considerar el término *politeuma* ("ciudadanía") aplicado a comunidades judías, Schürer observa que puede hacer referencia a una "comunidad civil muy pequeña... que, organizada como un municipio, goza en cierta medida de una existencia independiente dentro de la ciudad donde está enclavada; en este sentido, el término siempre es aplicado a un grupo de nacionalidad diferente, en conjunto, al de la población que lo alberga" (*History* III, 38). Pilhofer señala que la *politeuma* de los ciudadanos romanos de la colonia se derivaba de la pertenencia de ellos a la *tribu Voltinia* (*Philippi,* 118-134), lo cual sugiere que Pablo recurrió a su "ciudadanía del cielo" como una alternativa más importante, que era alternativa también a su pertenencia a "la tribu de Benjamín" (3,5). Véase Bockmuehl, *Philippians,* 233-235; Martin / Hawthorne, *Philippians,* 231-232; y § 30 n. 9, *supra.* Esta es la única alusión clara de la carta al contexto político, pero véase también n. 274.

[274] ¿Era la exhortación de Pablo a que llevasen "una vida digna (*politeuesthe*) del Evangelio de Cristo" (1,27) un nuevo eco de un lema filipense, según el cual los habitantes de Filipos debían llevar una vida "digna de su ciudad" (Pilhofer, *Philippi,* 136-137)? *Politeuesthe* podría traducirse como "cumplid con vuestras obligaciones como ciudadanos" (BDAG, 846); "el verbo *politeuesthai* tiene aquí el doble sentido de ejercer los derechos de una ciudadanía libre y plena y de cumplir los deberes inherentes a ella" (Bockmuehl, *Philippians,* 97-98).

d. ¿Qué podemos saber sobre las circunstancias de Pablo y las comunidades romanas?

Muy valiosa aquí es la indicación de que Pablo pudo utilizar su tiempo de reclusión para continuar su obra evangelizadora (1,12-13). Que toda la guardia pretoriana supiera que se hallaba "en prisión por Cristo" tenía que significar que los soldados que lo custodiaban, o algún oficial que lo hubiese interrogado, habían quedado lo bastante impresionados por el testimonio de Pablo como para darlo a conocer detenida y libremente entre el resto de la guardia pretoriana. Posiblemente, Pablo había logrado convertir a uno o varios de los guardias (dada su rotación en el servicio de custodia). La idea es seductora y ha dado origen a muchas especulaciones novelísticas sobre esos cristianos. Ciertamente, el saludo de despedida enviado de parte "los santos de la casa del César" (4,22) tiene que significar que el Evangelio cristiano ya había empezado a extenderse y echar raíces incluso entre los familiares y servidores de los ricos y poderosos. Y es natural ver en todo esto la influencia de Pablo, como confirman sus ulteriores comentarios.

Lo que es más importante, Pablo nos dice que el efecto de ese ministerio en sus guardianes había animado a la mayor parte de sus "hermanos en el Señor" a dar testimonio de su fe con valentía y sin temor (1,14). Esto es coherente con la imagen reflejada en la carta a Roma, donde la impresión que se obtiene de Rom 12,9–13,7 es la de una comunidad formada por pequeñas iglesias domésticas que necesitaban mantener la cabeza baja para no despertar recelos peligrosos[275]. ¿Debemos, entonces, deducir que la presencia de Pablo entre ellos les había animado a levantar la cabeza y dedicarse más abiertamente a la evangelización? Sería tristemente irónico que este fuera en realidad el caso si, como consecuencia, la atención de las autoridades fue atraída hacia la nueva secta, con el infortunadísimo resultado, dos o tres años después, de la persecución ordenada por Nerón contra los cristianos romanos[276].

Pablo añade que a la predicación llevaban motivos antagónicos. Algunos creyentes romanos predicaban "por envidia y rivalidad", mientras que otros lo hacían con buena intención (1,15). Pablo acusa a los primeros de actuar "con motivos torcidos" y "ambición egoísta (*eritheia*), no sinceramente, sino pensando en aumentar la tribulación de mi encierro" (1,17-18). Esto concuerda con la impresión que se obtiene de Rom 14,1–15,7 de que había

[275] Véase *infra*, § 33.3f(ii).

[276] Véase *infra*, § 35 n. 36.

cierta tendencia a la división entre las comunidades romanas. Algunas eran quizá más favorables a la interpretación tradicionalmente judía de la nueva fe; otras, la mayoría, compartían más bien la visión paulina de que a los cristianos no judíos no se les debía exigir la práctica característicamente judía (observancia de las leyes sobre lo puro y lo impuro, así como de las relativas al sábado). Aquí, lo ilustrativo y posiblemente penoso es la inferencia de que algunos, dentro de las iglesias romanas, mostraban claro antagonismo con respecto a Pablo. Si pudiéramos vincular con confianza la información de Rom 14,1–15,7 con la de Flp 1,15-18, el corolario más obvio sería que los creyentes judíos más tradicionalistas y sus seguidores gentiles sentían una gran hostilidad hacia el Evangelio libre de la Ley predicado por Pablo y sus seguidores[277].

Esta pequeña información viene a recordarnos, una vez más, la suma estrechez del campo de atención de Lucas al narrar la llegada de Pablo a Roma y sus dos años allí de reclusión domiciliaria. Ello a pesar de que, como ya hemos indicado, la mención de dos lugares donde los "hermanos" acudieron a recibirlo podría incluir una alusión no solo a diferentes grupos de cristianos ya establecidos en Roma, sino también a tensiones entre ellos.

Aún suscitan más intriga los otros vislumbres que se pueden obtener en Filipenses con respecto a las circunstancias de Pablo. Porque, al expresarse él tan completa y libremente como lo hace en esta carta, muestra la inseguridad que tenía al componerla sobre el resultado de su proceso. Al principio parece confiado en su liberación (*sōtēria*) (1,19). Pero ¿se refería realmente a su absolución y puesta en libertad? Porque de inmediato (1,20-23) entra en consideraciones sobre su posible final. Estaba dispuesto a morir, incluso deseaba la muerte ("partir y estar con Cristo") (1,23); estaba dispuesto, por decir así, a la libación derramada sobre el sacrificio de su fe (2,17). Pero todavía sentía (¿esperaba?) en lo recóndito de su corazón que quedaría libre y en condiciones de visitar de nuevo a los filipenses (1,24-26; 2,24).

Entretanto, su reclusión era lo suficientemente liviana para permitirle mantener comunicación con (algunos/muchos) creyentes romanos (1,14), dar instrucciones a Timoteo y escribir con él esta carta (1,1; 2,19-23); también para que los filipenses hubieran podido enviarle a Epafrodito con ayuda destinada a asistirlo de algún modo en sus necesidades (2,25.30), y para que él hablase de enviarles a Epafrodito de vuelta a Filipos (2,28). La

[277] Para consideraciones más detalladas sobre la cuestión, véase O'Brien, *Philippians*, 100-105; Martin / Hawthorne, *Philippians*, 45-48.

serenidad de Pablo en una situación difícil e inquietante –aun en el supuesto de que las varias referencias a sus "cadenas" (1,7.13.14.17) fueran en sentido metafórico– se manifiesta, especialmente en el penúltimo párrafo (4,10-20), mediante diversos indicios: su capacidad para desenvolverse en la holgura y en la estrechez (4,12); su confianza en la ayuda de Dios para afrontar las mayores dificultades y sobrevivir a ellas (4,13); su gozo por los dones que le trajo Epafrofito (4,18); la seguridad de que "Dios proveerá a todas vuestras necesidades, conforme a su riqueza, en Cristo Jesús" (4,19), sin duda basada en la propia experiencia de la ayuda divina. Todo ello es coherente con la escena final de Hechos, donde vemos a Pablo mantenido en una reclusión benigna, contento con su suerte y en condiciones de predicar el Evangelio (y escribir cartas a sus iglesias), pero teniendo por delante un proceso de resultado incierto.

e. Cristo, el modelo

La característica más notable de la Carta a los Filipenses es la constancia con la que Pablo presenta a Cristo como un modelo al que los creyentes de Filipos debían amoldarse personalmente y con el que debían ser concordantes también sus actitudes y conducta[278]. Esto es significativo, dado que la carta tiene un tono tan sosegado y que, en general, Pablo no estaba elaborando su teología con una arista polémica. A diferencia de cartas anteriores, donde las referencias a lo que se creía acerca de Jesús solían estar determinadas por malentendidos y confusión[279], aquí Pablo podía elegir términos e imágenes.

La expresión más poderosa es lo que habitualmente se considera como un himno de alabanza a Cristo, citado por Pablo en 2,6-11[280]:

---

[278] Oakes argumenta que "el tema del sufrimiento proporciona el elemento estructural más notable de la carta: un extenso paralelo triple entre Pablo, Cristo y los filipenses" (*Philippians,* 77). Véase Wilckens, *Theologie* I/3, 246, 249.

[279] En particular, respecto a la parusía (1 y 2 Tesalonicenses), a la revelación de Cristo en el Evangelio (Gálatas y 2 Corintios 10-13), a la naturaleza de la sabiduría de Dios expresada en Cristo y a las implicaciones de la resurrección de Jesús (1 Corintios).

[280] Sigue siendo válido el estudio sobre este himno realizado por R. P. Martin, *A Hymn of Christ: Philippians 2:5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship* (SNTSMS 4; Cambridge: Cambridge University, 1967, ²1983; 3ª ed., Downers Grove: InterVarsity Press, 1997); su bibliografía se extiende a lo largo de veinticinco páginas, y en Martin / Hawthorne, *Philippians,* 106-109, a casi siete y en letra bien apretada (92-98; véase también lxiv-lxxviii). No hay modo de decir cuándo fue compuesto el himno antes de la escritura de la carta, ni cuándo tuvo Pablo conocimiento de él, ni si en realidad lo compuso el propio Pablo.

5Pensad esto entre vosotros, que pensáis en Cristo Jesús
(o que estaba en Cristo Jesús)[281],
6quien existiendo en la forma de Dios
no consideró la igualdad con Dios
como algo que ser aprehendido (*harpagmos*),
7sino que se vació de sí mismo,
tomando condición de esclavo,
haciéndose semejante a los hombres.
Y hallándose en forma de hombre,
8se humilló a sí mismo,
hecho obediente hasta la muerte,
y muerte de cruz.
9Por lo cual Dios lo exaltó a las alturas
y le dio el nombre que está sobre todo nombre,
10para que al nombre de Jesús toda rodilla se doble...
11y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor,
para gloria de Dios Padre.

Está hoy de moda llamar la atención sobre las implicaciones sociales del himno[282]. Comparto la opinión minoritaria de que el himno está formulado así con intención de evocar el contrastante paralelo de Adán[283]. El paralelo no destaca ciertamente por su precisión, pero la acción del

[281] Véanse consideraciones sobre las traducciones alternativas en Bockmuehl, *Philippians*, 122-124; Oakes, *Philippians*, 188-193; Martin / Hawthorne, *Philippians*, 106-109, pero esta cuestión específica no es de importancia fundamental, puesto que el himno subsiguiente tiene como eje a "Cristo Jesús".

[282] Véase *supra*, § 29 n. 121. A juicio de Hellerman, *Reconstructing Honor*, cap. 6, el himno describe el *cursus pudorum* (carrera de decencia) de Jesús, puesto en contraste deliberado con el ansia romana de un *cursus honorum* (carrera de honores).

[283] Remito a mi *Christology*, cap. 4, especialmente 114-121; también a mi *Theology of Paul*, 281-88 (con bibliografía). Coincido con Barrett en que "es difícil dudar que la frase 'igualdad con Dios' estaba dirigida a evocar la historia de Adán en el paraíso. Recuerda de manera manifiesta la tentación en que cayó Adán" (*Paul*, 108); véase también Wilckens: "la frase articular *to einai isa theō* del v. 6c es claramente un signo lingüístico de la alusión al relato del paraíso" (*Theologie* I/3, 247 n. 14, también 205). La línea de intepretación parece haber sido más fructífera para estudiosos de los sistemas que para exégetas del NT; cf. particularmente K.-J. Kuschel, *Born before All Time? The Dispute over Christ's Origin* (Londres: SCM, 1992), 243-266; J. Macquarrie, *Jesus Christ in Modern Thought* (Londres: SCM, 1990), 55-59; otros especialistas del NT aparecen enumerados en mi *Theology of Paul*, 286 n. 95. T. H. Tobin, "The World of Thought in the Philippians Hymn (Philippians 2:6-11)", en J. Fotopoulos (ed.), *The New Testament and Early Christian Literature in Graeco-Roman Context*, D. E. Aune Festschrift (NovTSupp 122; Leiden: Brill, 2006), 91-104, sugiere que la especulación relativa al hombre "a imagen de Dios" de Gn 1,27, como es atestiguada por Filón (*Opif.*, 134-135; *Leg.*, 131-132), no le era desconocida a Pablo.

himno refleja el propósito de Dios con la creación de Adán/el hombre/la humanidad y el modo en que ese propósito se frustró con la desobediencia de Adán en el paraíso, según lo narrado en los caps. 1–3 del Génesis. Y resuelve la tragedia de la desobediencia de Adán con su descripción de un Jesús que lo aventaja, alcanzando un destino muy superior al que Adán hubiera podido esperar.

- 2,6a: como Adán, existía en la forma (*morphē*) de Dios (cf. Gn 1,27)[284].
- 2,6b: como Adán, fue tentado de aprehender la igualdad con Dios (Gn 3,5)[285].
- 2,7: a diferencia de Adán (Gn 3,6-7), sin embargo, rechazó la tentación, pero aceptó el destino de la humanidad, derivación del pecado de Adán, es decir, la esclavización a la corrupción (Gn 3,19) y al pecado[286].
- 2,8: y se sometió voluntariamente a la muerte, que había resultado del pecado de Adán (Gn 3,19)[287].
- 2,9-11: en consecuencia, fue exaltado sobremanera (*hyperypsōsen*) no solo al señorío sobre todas las cosas, que había sido el propósito origi-

---

[284] Que haya o no sinonimia entre *morphē* y *aikōn* de Gn 1,27 no es demasiado significativo, puesto que, por definición, una alusión no implica una correlación uno a uno (*morphē theou* se emplea obviamente en antítesis a *morphē doulou,* en 2,7). Pero nótense los desdeñosos comentarios de Fee, *Philippians,* 209-210, y *Pauline Christology,* 390-393. "El problema es que la innegable contraanalogía entre Flp 2 y Gn 3 *en general* no es fácil de precisar en sus *detalles*" (Bockmuehl, *Philippians,* 133).

[285] Es interminable el debate sobre *harpagmos.* ¿Significa algo que se "arrebata", o algo que se agarra o capta retentivamente? Para un estudio reciente, véase Bockmuehl, *Philippians,* 129-131. Bockmuehl sigue (en particular) a N. T. Wright, "*Harpagmos* and the Meaning of Philippians 2.5-11", en *The Climax of the Covenant* (Edimburgo: Clark, 1991), 62-90, en la interpretación de *harpagmos* como algo ya poseído y que explotar en beneficio propio (130). Sin embargo, justificadamente, Martin se pregunta por qué se usa aquí *harpagmos* (de *harpazein,* "quitar, arrebatar") y cómo alguien que estaba en pie de igualdad con Dios podía utilizar su posición para beneficiarse (¿qué podía ser de "beneficio" para quien vivía en igualdad con Dios?) (*Hymn,* lxix-lxx). S. Vollenweider, "Der 'Raub' der Gottgleichheit. Ein religionsgeschichtlicher Vorschlag zu Phil 2.6(-11)": *NTS* 45 (1999) 413-433, encuentra la clave de 2,6b en las tradiciones bíblica, judía y helenística sobre la usurpación de la igualdad con Dios por reyes y gobernantes (cf. Is 14,12-15 y el orgullo desmesurado de reyes como Alejandro, que "robaron" su posición). En mi traducción empleo el verbo "aprehender" para reflejar la ambigüedad del término, y la alusión a Adán me sigue pareciendo la clave más probable para explicar cómo Cristo podía existir "en la forma de Dios" y, sin embargo, tener la tentación de aprehender alguna otra cosa (véase también BDAG, 133).

[286] Cf. Sal 8,5a; Sab 2,23; Rom 5,12-14.21a; 8,3; Gál 4,4; Heb 2,7a.9a.

[287] Cf. Sab 2,24; Rom 5,12-21; 7,7-11; 1 Cor 15,21-22.

nal de Dios para Adán/la humanidad (Sal 8,5b-6)[288], sino por encima y más allá de eso, a participar del señorío que había sido hasta entonces prerrogativa de Dios (la alusión a Is 45,23 es inconfundible)[289].

La cuestión esencial es que este himno en alabanza de Cristo tiene como fin estimular a los creyentes filipenses a que piensen primero en los demás (2,3-4); la actitud y la misión de Cristo son el modelo de cómo deben comportarse ellos unos con otros. Parece, en otras palabras, que Pablo siguió desarrollando la línea de pensamiento que ya había expuesto claramente en 1 Cor 15,21-22.44-54 y también en Rom 5,12-21 y 7,7-11, trazando el paralelo y contraste entre Adán y Cristo de manera aún más marcada:

Adán	*Cristo*
muerte	vida
natural	espiritual
hombre del barro	hombre del cielo
perecedero/mortal	imperecedero/inmortal
contravención	don gratuito
condenación	justificación
desobediencia	obediencia[290]

Los dos hombres representan sendos tipos de humanidad. Es el tipo modelado conforme a Cristo el que debe proporcionar el patrón para las actitudes y las relaciones de los cristianos[291].

---

[288] Cf. 1 Cor 15,27.45; Heb 2,7b-8.9b.

[289] Hay que recordar siempre que en la utilización por Pablo del paralelo con Adán, es *opacado y superado* por Cristo: nótese el "cuánto más" de Rom 5,15-17 y el contraste entre "alma viviente" y "Espíritu que da vida" en 1 Cor 15,45 en particular. Por eso aquí el "exaltado a las alturas" y "el nombre sobre todo nombre" (Flp 2,9) desempeñan el mismo papel. Razón por la cual, en la discusión sobre la medida de la cristología adánica de Pablo, el camino, exegéticamente, no es cuestionar o negar la tipología adánica, sino entender mejor cómo y por qué utiliza el apóstol el tema de Adán.

[290] La antítesis desobediencia/obediencia (como la aún más explícita de Rom 5,19) confirma que, a juicio de Pablo, el paralelo/antítesis entre Adán y Cristo se extendió a lo largo de la vida y muerte de Jesús, sin que comenzase solamente con su resurrección (contra la opinión de Fee, *Pauline Christology*, 522-523); en Hebreos está desarrollada la misma línea de pensamiento (Heb 2,6-9 y 5,8-9).

[291] La gran mayoría de los exégetas piensan que el himno atribuye la decisión de 2,6-7 a Cristo antes de su nacimiento (preexistencia) como la interpretación más obvia de 2,7 (véase, por ejemplo, Martin, *Hymn*, xix-xxiii; Fee, *Philippians*, 202-203 y n. 41; Bockmuehl, *Philippians*, 131-132; también, los ensayos de L. D. Hurst / G. F. Hawthorne, en R. P. Martin y B. J. Dodd [eds.], *Where Christology Began: Essays on*

Este escantillón funciona de hecho a lo largo de Filipenses, más perceptiblemente que en ninguna otra carta paulina –exceptuada 2 Corintios–, como clave de la soteriología de Pablo:

- Él añora a los filipenses en el corazón de Cristo Jesús (1,8).
- Su prisión es "en Cristo" (1,13)[292].
- "El espíritu de Cristo" es un/el medio para la salvación de Pablo (1,19).
- Para él, "la vida es Cristo" (1,21).
- Pablo quiere estar "con Cristo" (1,23).
- Quiere también que los filipenses lleven "una vida digna del Evangelio de Cristo" (1,27).
- Sus padecimientos y los de ellos son por Cristo (1,29).
- Deben tener entre ellos los mismos sentimientos que tuvo Cristo (2,5)[293].
- Pablo pone sus esperanzas y proyectos "en el Señor" y trata de reflejar los intereses de Cristo Jesús (2,19-24).
- Conocer a Cristo, ganar a Cristo y ser hallado en él es toda su ambición (3,8-10).
- Su deseo es compartir los sufrimientos de Cristo hasta hacerse semejante a él en su muerte (3,10).
- Alcanzado por Cristo, trata a su vez de "alcanzar el premio" al que Dios lo "llama desde lo alto en Cristo Jesús" (3,12-14)[294].
- Quiere para los filipenses la "humillación del cuerpo", para que sean "transfigurados conforme al cuerpo de su gloria (3,21).
- Tiene "fuerza para todo a través de Aquel" que lo fortalece (4,13).
- Y confía en que "la riqueza de Dios en Cristo Jesús" "subvendrá plenamente a todas sus necesidades" (4,19).

Philippians 2 [Louisville: Westminster John Knox, 1998], 84-110; Hahn, *Theology* I, 207-208), aunque a mí me sigue pareciendo que el contraste Adán-Cristo predominante en Pablo es entre la vida y muerte de Adán y la muerte (resurrección) y vida de Cristo (cf. *Theology of Paul,* 286-288).

[292] Las expresiones "en Cristo"/"en el Señor"/"en él" aparecen regularmente en todas las cartas paulinas (aparte de 2 Tesalonicenses), pero abundan sobre todo aquí: 1,1.13.14.26; 2,1,5.19.24.29; 3,1.3.9.14; 4,1.2.4.7.10.13.19.21.

[293] Véase *supra,* § 21 n. 207.

[294] Como en otros pasajes, Pablo se presenta también como ejemplar (3,17; 4,9), pero solo porque él se esforzaba en configurar su vida y misión al modelo de Cristo (1 Cor 4,16-17; 11,1).

De hecho, lo que da esa resonancia al paralelo contrastante con Adán es esta idea subyacente: si Adán proporcionó el modelo para la conducta humana aparte de Cristo, Cristo proporciona el modelo y la fuerza para la conducta humana "en Cristo", conforme a Cristo y con Cristo.

f. El modelo de Cristo, en contraste con el modelo de la Torá

Otro aspecto notable de Filipenses es la aparente inserción de una feroz advertencia y autodefensa de Pablo (3,2-21) en medio de esta carta, por lo demás muy cálida y amistosa. Ya me he servido abundantemente del pasaje en cuestión para arrojar luz sobre cómo entendía Pablo su pasado y qué significaba para él su conversión[295]. También he indicado la posibilidad de que el arrebato de 3,2ss. fuera ocasionado por la noticia sobre ciertos recién llegados que, habiendo salido victoriosos unos doce años antes, se habían propuesto ahora como objetivo las iglesias de la misión paulina (§ 34.4a). Aquí, sin embargo, es apropiado focalizar la atención en el modo en que formula Pablo su idea de cómo funciona el proceso de salvación, puesto que esta es probablemente la última y más clara expresión de su teología al respecto. Que el modelo de Cristo influía aún en el pensamiento de Pablo se ve por el paralelo entre 2,6-11 y 3,7-11[296].

Es obvio que Pablo establece un contraste entre su antigua manera de entender la justicia (*dikaiosynē*) y su nueva manera de entender "en Cristo" (3,4-11). Lo que es apreciado insuficientemente, sin embargo, son las condiciones en que lo hace.

i) Ciertamente, el lado negativo del contraste incluye su orgullo de la identidad étnica y religiosa y sus afirmaciones como fariseo lleno de celo y "sin tacha" (*amemptos*). Pero a menudo se pasa por alto que Pablo manifiesta el deseo de que los tesalonicenses sean también "sin tacha" (*amemptoi*) (2,15), y espera que "en el día de Cristo" sean "puros y sin tacha" (*eilikrineis kai aproskopoi*), habiendo producido el fruto de justicia (*karpon dikaiosynēs*) que viene a través de Jesucristo" (1,10-11).

La cuestión es que Pablo podría haber expresado sus esperanzas y fines en esos términos antes de su conversión. Esta no le cambió la aspiración a ser sin tacha, ni la esperanza de que su vida y conducta dieran

[295] Véase *supra*, § 25, *pássim*.

[296] Véase, por ejemplo, Marguerat, "Paul et la Loi", 271-272; yo iría más allá para ver los dos aspectos de 3,4-6 en paralelo con los dos aspectos de 2,6.

resultados susceptibles de ser considerados como "frutos de justicia"[297]. Esto difiere mucho de la tradición de interpretación de que no se puede esperar una vida "sin tacha" ni una conducta "justa" de pecadores justificados. Es evidente que Pablo entendía la soteriología no solo en relación con un cambio en la situación de las personas, sino también como una transformación de ellas que las capacitase para producir "frutos de justicia".

ii) Notable asimismo es el modo en que Pablo aúna sus diversos modelos y su vocabulario de salvación.

- Entiende que quienes dan culto según el Espíritu de Dios son "la circuncisión" (3,3).
- Fusiona la imagen forense de la "justicia" con el lenguaje de estar "en Cristo" (3,9), y lo hace con una desembarazada familiaridad que ha desconcertado a generaciones de comentaristas.
- Confía en conocer a Cristo, pero tiene conciencia de que configurarse plenamente conforme a su muerte y esperanza de alcanzar la resurrección no es algo que sea para ahora ni que esté definitivamente asegurado ("por si") (3,10-11)[298].
- Similarmente, su confianza en haber sido alcanzado por Cristo es atemperada por su claro conocimiento de que estaba en una carrera aún por completar, y que completarla le exigirá el máximo esfuerzo para poder ganar el premio al final de ella (3,12-14).

Esta maduración máxima de la teología de Pablo sobre los factores y procesos por los que acontece y se completa la salvación ha sido apreciada muy pocas veces en todo su alcance[299].

[297] En 3,12 –"no es que yo haya alcanzado ya la meta" (*teteleiōmai*)– podría haber una mirada retrospectiva a su antigua actitud, dada la aplicación del adjetivo "perfecto" (*teleios*) en el judaísmo del Segundo Templo a héroes del pasado como Noé (Eclo 44,17) y a la luz también de la seguridad entre los sectarios de Qumrán de que ellos eran "perfectos" en su interpretación y observancia de la Torá (1QS 1,8; 2,2; 3,9-11; 8,18; 9,8-9.19); véase Gathercole, *Where Is Boasting?*, 182-190. Pero conviene señalar también que, según Col 1,28, Pablo esperaba presentar a cada uno de sus convertidos como *teleios* ("completo", "maduro", "perfecto") en Cristo, y que aquí, inmediatamente, se dirige a "todos los *teleioi*" (Flp 3,15).

[298] El sintagma "por si", que indica "cierto grado de contingencia", es, como observa Bockmuehl, "a menudo minusvalorado por los comentaristas" (*Philippians*, 217). En cambio, Martin-Hawthorne percibe en él una nota de humildad por parte de Pablo (*Philippians*, 200; cf. O'Brien, *Philippians*, 412-413), aunque sin tener en cuenta la nota de "reserva escatológica" en muchas de las exhortaciones de Pablo (véase *Theology of Paul*, 497-498).

[299] Véase mi *New Perspective on Paul*, cap. 22, con bibliografía.

Como última de sus reflexiones sobre su evangelio, este pasaje confirma que las cuestiones reflejadas en él permeaban el pensamiento de Pablo y que fueron factores formativos de primera importancia en su teología. No es que el problema que se percibe en 3,2 y 18-19 fuera particularmente grave en Filipos; nada de lo que dice Pablo implica que los creyentes filipenses estuvieran tentados de seguir la línea marcada por esos "adversarios". Pero, cualquiera que fuese lo que provocó el estallido de Pablo en 3,2, tuvo la fuerza suficiente para traer a su mente los argumentos que habían configurado la formulación de su evangelio y proporcionado un contrapunto a la mayor parte de su misión. Aún tenían un lugar central en su evangelio y teología las cuestiones de si la identidad y las prácticas judías eran determinantes en la situación ante Dios y de cómo el conocimiento de Cristo y el estar en Cristo debían reflejarse en las actitudes y en la vida.

34.5 Carta de Pablo a Filemón

El segundo escrito que puede ser relacionado con el período de reclusión de Pablo en Roma es su carta personal a Filemón, en la que trata sobre un esclavo de este, Onésimo[300].

a. Filemón

Podemos decir bastantes cosas acerca del destinatario:

- Era un hombre de buena posición: tenía una casa lo suficientemente grande para acoger en ella a una iglesia de la ciudad donde vivía (2) y disponer de una habitación de huéspedes (22); era propietario de al menos un esclavo (pero seguramente de más, porque si no la ausencia de Onésimo habría supuesto para Filemón un considerable problema, al que seguramente Pablo no habría dejado de referirse)[301].
- Probablemente vivía en Colosas[302].

[300] En lo que sigue me sirvo de mi *Colossians and Philemon.* J. A. Fitzmyer, *Philemon* (AB 34C; Nueva York: Doubleday, 2000), contiene, como es frecuente en los libros de este autor, abundantísima bibliografía (43-78).

[301] M. Barth y H. Blanke, *The Letter to Philemon* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), observan que si Onésimo era un esclavo nacido en casa de su amo, "no se puede descartar la posibilidad de que fuera hijo biológico de Filemón" (138); más sobre Filemón, *ibid.*, 137-141.

[302] Véase *infra*, n. 332. Esto implica que el Onésimo de Flm 10 era también el Onésimo de Col 4,9, bien conocido de los colosenses ("uno de vosotros").

- Parece haber sido un exitoso hombre de negocios, a quien Pablo habría conocido en alguno de sus viajes (el apóstol no había visitado aún Colosas [cf. Col 2,1]) y convertido durante su ministerio (19)[303].
- Mantenía una estrecha amistad con Pablo (este lo llama "querido amigo" al saludarlo) y debió de estar con él algún tiempo como uno de sus "colaboradores" (1).
- Era seguramente jefe de la iglesia que se reunía en su casa (2), quizá ejerciendo también como patrón de ella[304].

b. La ocasión

Sin duda, la finalidad principal de la carta era interceder por Onésimo, quien de algún modo había perjudicado a su amo (18). Pero, más allá de eso, se entra en zona nebulosa.

La idea tradicional es que Onésimo había robado a Filemón, para luego huir de su casa, y que posteriormente había entrado en contacto con Pablo, quizá mediante un conocido común o estando los dos en prisión. El problema con esta hipótesis es doble. Uno es que se podría haber esperado que Onésimo, convertido, hubiera manifestado algún arrepentimiento por su robo y huida[305], y que Pablo hubiese tranquilizado a Filemón sobre este asunto en la carta. El otro es que cuesta imaginar las circunstancias en las que Pablo podría haber conocido a Onésimo en la cárcel. Si Pablo estaba bajo "reclusión domiciliaria", difícilmente habría sido llevado a su casa un preso a compartir encierro. Y si la reclusión de Pablo era más severa, ¿cómo podía él, un preso, "devolver" a otro preso a Filemón? (12; Col 4,8-9)?

Recientemente ha ido ganando terreno una hipótesis distinta[306]. Era al

---

[303] Murphy-O'Connor conjetura que había sido convertido por Epafras (el fundador de la iglesia de Colosas) "como agente de Pablo" (*Paul,* 236).

[304] La declaración "los corazones de los santos han sido aliviados gracias a ti" (7) parece hacer referencia a los creyentes de la misión paulina en general, pero podría aludir en particular a los creyentes de Colosas.

[305] La huida de un esclavo constituía ya en sí un robo, puesto que el esclavo era propiedad del amo (Justiniano, *Digesto,* 47.2.61).

[306] La idea no es nueva, pero el breve artículo de P. Lampe, "Keine 'Sklavenflucht' des Onesimus": *ZNW* 76 (1985) 135-137, contribuyó a un mayor conocimiento de esta otra hipótesis, que desde entonces se ha mostrado influyente; véase, por ejemplo, B. M. Rapske, "The Prisoner Paul in the Eyes of Onesimus": *NTS* 37 (1991) 187-203; S. Bartchy, *ABD* V, 307-308; Fitzmyer, 17-18, 20-23. Fitzmyer cita el pasaje del *Digesto* de Justiniano más conectado con el caso en cuestión (21.1.17.4) y la muy

parecer bastante frecuente que cuando un esclavo había entrado en conflicto con su amo, por el motivo que fuera, buscase a un tercero para que intercediera en su favor ante el propietario ofendido. Esto concuerda mejor con el tono de la carta, y no digamos con la oración condicional del v. 18 ("Si en algo te perjudicó o te debe algo"), que probablemente alude a un asunto en el que Filemón creía tener una queja legítima contra Onésimo, mientras que este se consideraba injustamente culpado. La situación, pues, sería que Onésimo había buscado la intercesión de Pablo en su favor. El tiempo que Filemón había pasado con Pablo y la deuda que seguramente sentía haber contraído con él (19) habrían sido suficientes para convencer a Onésimo de que el apoyo de Pablo era el que más necesitaba ganar. Comoquiera que hubiese logrado entrar en contacto con él, había sido convertido por Pablo durante su reclusión ("mi hijo Onésimo, al que engendré estando en cadenas" [10]) y se había ganado su afecto atendiendo a sus diversas necesidades en la situación de encierro (11, 13)[307].

c. Lugar de composición

Todo esto, naturalmente, nos lleva a la cuestión de dónde fue escrita la carta. Aquí, la lógica se inclina sobre todo por Éfeso, pues es más fácil concebir a un esclavo de Colosas buscando a Pablo en Éfeso, distante unos ciento noventa kilómetros, que sacando un pasaje para Roma (o Cesarea) o haciendo ese viaje a pie. Por otro lado, la petición de Pablo de que se le prepare hospedaje tiene más sentido si fue hecha desde Éfeso, dado que, tras la crisis sufrida allí, Pablo habría querido buscar la relativa calma de Colosas[308].

No obstante, la cuestión de si hay suficientes datos históricos que abonen la hipótesis de una reclusión en Éfeso sigue siendo un factor crítico, quizá decisivo, en este debate. Imaginar cómo pudo Pablo haber convertido a Onésimo y cómo este pudo haber asistido al apóstol durante la intensa crisis aludida en 2 Cor 1,8-10 es más difícil de lo que suponen los

---

mencionada carta de Plinio a Sabiniano (*Ep.*, 9.21); otra traducción de la carta de Plinio, en mi *Colossians and Philemon,* 304-305 n. 13. Wansink permanece dubitativo (*Chained in Christ,* 186-188), aunque se inclina más por la posibilidad de que Filemón hubiese enviado a Onésimo para que llevase alguna ayuda y sirviese a Pablo en prisión; Barth y Blanke tampoco se muestran impresionados por esa hipótesis (*Philemon,* 141, 227-228); S. R. Llewelyn señala varias dificultades para aceptar la interpretación de Lampe (*NDIEC* VIII, 41-44).

[307] En Col 4,9, Onésimo es llamado "el fiel y querido hermano".

[308] Aunque abrigando sus dudas, Fitzmyer se decanta por Éfeso (*Philemon,* 9-11).

defensores de Éfeso como lugar de composición. En cambio, una reclusión domiciliaria como aquella a la que apunta Hch 28,16 sí habría permitido la clase de acceso a Pablo que presupone la carta a Filemón.

Hay que tener en cuenta, por otra parte, que Colosenses y Filemón son cartas perceptiblemente vinculadas. La estrecha relación entre Col 4,9-14 y Flm 23–24, con su coincidencia parcial en el elenco de personajes (Onésimo, Epafras, Marcos, Aristarco, Demas, Lucas), sugiere que ambas cartas fueron escritas conjuntamente. Además, las exhortaciones finales de Colosenses confirman que Pablo esperaba tener oportunidades de predicar su evangelio, aun en su situación de encierro (Col 4,3-4). El hecho de que esas exhortaciones vayan acompañadas de una invitación a orar por él (contrástese con su optimismo desbordante en Flp 1,12-18) podría sugerir que habían empeorado las condiciones de su reclusión. Por eso, si Colosenses fue la última carta escrita con la aprobación de Pablo[309] –es decir, escrita desde Roma–, algún tiempo antes de su muerte, entonces también podríamos relacionar Filemón con el tiempo de reclusión domiciliaria en Roma durante la última parte de los dos años de los que habla Hch 28,30.

No deja de ser cierto que, para Onésimo, ir a Roma en busca de Pablo habría sido una empresa muy ardua, aunque no inimaginable ("todos los caminos llevan a Roma"). Pero, al mismo tiempo, la simple posibilidad de que Onésimo hubiera emprendido semejante viaje en busca de Pablo para reconciliarse con Filemón nos indica que las relaciones entre esas tres personas eran de una calidad extraordinaria.

d. La carta en sí

¿Cuál era, pues, el objetivo de Pablo al escribir la carta? Como esclavo huido, Onésimo podía esperar ser castigado con golpes, encadenado, marcado a fuego o incluso algo peor[310]. Pero Pablo no parece prever una reacción de ese género: ¿cómo habría hablado, en ese caso, de compensar a Filemón? (18-19). En cambio, si lo contemplado no era la naturaleza y gravedad de la falta de Onésimo, y si el recurso a los buenos oficios de Pablo no parecía inaceptable, entonces el lenguaje empleado en 15-17 sería el que podríamos esperar:

---

[309] Véase *infra*, § 34.6.

[310] Véase, por ejemplo, Rapske, "Prisoner Paul", 189-190; Bartchy, *ABD* V, 307-308; más bibliografía en mi *Colossians and Philemon*, 306 n. 14; también Barth / Blanke, *Philemon*, 26-31.

> [15]Quizá por esta razón fue separado de ti durante algún tiempo, a fin de que lo recuperases para siempre, [16]ya no como un esclavo, sino como algo mejor que esclavo, como un hermano querido, especialmente para mí, ¡pero cuánto más para ti, tanto en la carne como en el Señor! [17]Por eso, si me tienes por amigo, acógelo como harías conmigo mismo.

El objetivo principal de Pablo era, pues, lograr una verdadera reconciliación entre Filemón y Onésimo[311]. Similarmente, su disposición a dejar que Filemón enfocase el asunto del modo que él eligiera ("Si en algo te ha perjudicado o algo te debe, cárgalo en mi cuenta" [18]) pone de manifiesto su capacidad como mediador, reconociendo que en una disputa entre amo y esclavo el primero tenía todas las de ganar.

Al mismo tiempo, hay que notar lo persuasivo ("manipulador", diría un comentarista hostil) que podía ser Pablo induciendo a Filemón a actuar cristianamente del modo que él consideraba adecuado[312]. Empieza por dirigir la carta no solo a Filemón, sino también a la iglesia que se reunía en su casa (2). Es decir, lo que podía ser considerado un asunto puramente personal entre Pablo y Filemón iba a ser compartido, con Apfia y Arquipo (2)[313], y con más gente aún. La inferencia es que la carta sería leída en público durante una reunión de la iglesia doméstica, algo que debía de ser la práctica habitual cuando se recibía un escrito de Pablo. Esto no debe entenderse como un modo solapado de presionar a Filemón[314], aunque, dada la mezcla social en la reunión, pudiera resultar embarazoso para él[315]. Hay que deducir más bien que, a juicio de Pablo, ese era el modo apropiado de tomar decisiones importantes, incluso personales: como una responsabilidad compartida, al igual que compartían la misma fe (6). Presumiblemente, Pablo creía conocer a Filemón lo suficiente para saber que ambos coincidían en la idea de cómo debía funcionar (en Colosas) el cuerpo de Cristo (¡de lo contrario, habría fracasado su táctica!).

La presión empieza en el v. 8: "Aunque tengo bastante libertad en Cristo para mandarte lo que conviene, prefiero más bien rogarte en

---

[311] M. Wolter, *Der Brief an die Kolosser; Der Brief an Philemon* (ÖTKNT 12; Gütersloh: Mohn, 1993), 233-234.

[312] Para un despliegue similar de capacidad retórica de persuasión, véase la carta de Plinio a Sabiniano (*Ep.*, 9.21).

[313] Se suele considerar que Apfia era la mujer de Filemón, y Arquipo el hijo de ambos, aunque Pablo lo identifica solamente como "nuestro compañero de armas".

[314] Cf. N. R. Peterson, *Rediscovering Paul: Philemon and the Sociology of Paul's Narrative World* (Filadelfia: Fortress, 1985), 99-100.

[315] En la reunión podía haber seguramente miembros de la iglesia que eran esclavos (cf. Col 3,22-25), así como niños (3,20).

nombre del amor" (8-9). Se trata, nuevamente, de un modo no demasiado sutil de indicar moderación por su parte, en la esperanza de lograr moderación también por parte de Filemón. A reforzar la apelación al amor contribuye la referencia sentimental a la ancianidad de Pablo, a su especial afecto por Onésimo ("mi hijo", "mi propio corazón")[316], a la transformación operada en Onésimo (de *achrēston,* "inútil", a *euchrēston,* "útil"), y a lo valioso que es para Pablo el actual servicio de Onésimo durante su encierro (9-13). Pero llama particularmente la atención la fina mezcla de presión y ruegos en las peticiones de Pablo de los vv. 14-16 y 19-21:

> [14] Decidí no hacer nada sin tu consentimiento, para que esta buena acción tuya no fuera forzada, sino voluntaria... [19]Yo, Pablo –de mi puño y letra lo firmo–, te lo pagaré, por no decir que eres tú mismo en persona quien está en deuda conmigo. [20]Sí, hermano, déjame beneficiarme de que estés en el Señor; conforta mi corazón en Cristo. [21]Te escribo confiado en tu obediencia, sabiendo que harás incluso más de lo que digo.

Esos ruegos iban a permitir a Filemón responder con generosidad, aunque sin sentir menoscabada su dignidad por cumplir lo que en el fondo era una orden[317]. Los vv. 15-16 pueden interpretarse en el sentido de que Pablo esperaba que Filemón tomase de nuevo a Onésimo como esclavo en un primer momento y luego mejorase la relación ("ya no como esclavo, sino como algo mejor que un esclavo, como un hermano querido"). Pero los versículos finales dejan abierta (sin duda deliberadamente) la posibilidad de que Filemón captase la indirecta, entendiendo que Pablo esperaba aún más: la manumisión de Onésimo[318] o su envío de vuelta a Pablo (quizá ya como liberto) (21)[319].

e. Posición de Pablo respecto a la esclavitud

Como esta es la única carta en la que se aborda directamente la cuestión de la esclavitud, no es inoportuno que nos detengamos un instante a

---

[316] Pablo emplea en Filemón el término *splanchna,* "corazón", tres veces (7, 12, 20), mientras que lo usa solo cinco veces en el resto de sus epístolas. "La frecuente aparición de esta palabra en esta breve carta indica la gran implicación personal de Pablo en el asunto" (H. Koester, *TDNT* VII, 555).

[317] Cf. especialmente J. M. G. Barclay, "Paul, Philemon and Dilemma of Christian Slave-Ownership": *NTS* 37 (1991) 161-186.

[318] Un porcentaje muy sustancial de esclavos eran liberados antes de cumplir los treinta años de edad (véase § 30 n. 150, *supra*).

[319] Véase mi *Colossians and Philemon,* 344-345, y Fitzmyer, *Philemon,* 35-36 (ambos con blibliografía).

considerar la posición de Pablo respecto a ella, siempre en el contexto del siglo I y teniendo en cuenta lo siguiente:

- En el mundo antiguo se aceptaba la esclavitud como parte integral de la sociedad y se juzgaba necesaria para el buen funcionamiento de esta.
- Mientras que el *trato* dispensado a los esclavos era una cuestión *moral,* no ocurría lo mismo con el *hecho* de la esclavitud; fue principalmente la aversión contra la trata de esclavos, ya en tiempos mucho más cercanos a los nuestros, en Europa y Norteamérica, lo que la hizo tan repulsiva moralmente.
- En ausencia de lo que conocemos como democracia moderna, no era posible realizar una protesta política eficaz contra la institución; las rebeliones de esclavos fueron aplastadas con una crueldad implacable[320].
- La mejora más efectiva de la suerte del esclavo dependía de que su amo le dispensase un trato benigno y le siguiera prestando apoyo después de su manumisión.

En este contexto, la recomendación más importante de la carta se encuentra en el v. 16, antes citado: [16]Ya no como un esclavo, sino como algo mejor que esclavo, como un hermano querido... tanto en la carne como en el Señor". Puesta en práctica desde el corazón, esta enseñanza era capaz de transformar y enriquecer toda relación social, cualquiera que fuese su forma exterior, y, sostenida a lo largo del tiempo, tenía poder para atenuar toda desigualdad radical entre amo y esclavo[321].

34.6 Carta de Pablo a los colosenses

Probablemente, solo hay otra epístola que deba ser considerada escrita durante la reclusión de Pablo: la Carta a los Colosenses. Es cierto que hay un considerable número de estudiosos para los que Colosenses, junto con 2 Tesalonicenses[322], es deuteropaulina, compuesta después de la muer-

---

[320] Véase Barth / Blanke, *Philemon,* 31-33.

[321] Véase Bartchy, *MALLON CHRĒSAI;* R. Gayer, *Die Stellung des Sklaven in den paulinischen Gemeinden und bei Paulus* (Berna: Lang, 1976), 175-182, 296-309; Barclay, "Dilemma"", 175-176. Fitzmyer ofrece un útil resumen sobre la esclavitud en el mundo antiguo y sobre la huida de ella (*Philemon,* 25-29), más completo en Barth / Blanke, *Philemon,* 9,31; acerca de la manumisión, véase *ibid.,* 41-53.

[322] Véase *supra,* § 31.6.

te de Pablo y en su nombre[323]. Pero si salió de la pluma del apóstol durante ese tiempo de encierro, entonces el terremoto que devastó las ciudades del valle del Lico en 60/61 d. C.[324] pondría el límite temporal máximo en que fue escrita la carta. El seísmo difícilmente pudo haber dejado indemne Colosas, que quizá quedó en ruinas. Y aunque no se sabe si la iglesia colosense sobrevivió a aquel cataclismo, la ausencia en la carta de toda alusión a él apunta más bien a una fecha anterior a 60/61 d. C. Dado que la reclusión de Pablo podría haber durado desde el año 60 al 62, cabe la posibilidad de que la carta fuera escrita antes de la mitad de ese período, cuando aún no le había llegado a Pablo noticia del terremoto y sus efectos.

a. La iglesia de Colosas

Colosas se hallaba en uno de los grandes caminos que pasaban a través de Anatolia, o cerca de él. El río Meandro discurría por su valle al este, en las proximidades de Éfeso, y a unos ciento sesenta kilómetros aguas arriba confluía con el río Lico, cuyo valle ofrecía la ruta más accesible a la meseta central, formando parte, por tanto, de una de las principales vías de comunicación este-oeste durante los períodos griego y romano[325]. El fértil valle del Lico era además muy apto para los asentamientos humanos y contaba con tres ciudades prominentes: Laodicea, Hierápolis y, unos quince kilómetros más arriba, Colosas. Cuatro o cinco siglos antes de la época neotestamentaria, Colosas había tenido una población numerosa y próspera[326], cuya riqueza se debía tanto a su emplazamiento en la principal vía de Éfeso y Sardis al Éufrates como a su industria lanera. Pero en los primeros años del Imperio romano había menguado mucho su importancia, en contraste con Laodicea (centro administrativo y financiero) y Hierápolis (famosa por sus manantiales de aguas minerales calientes)[327]. Una cuestión debatida es la importancia que se atribuía a Colosas: Estrabón (12.8.13) la describe como *polisma* ("ciudad pequeña"), si bien emplea el

---

[323] Véase, por ejemplo, A. Standhartinger, *Studien zur Entstehungsgeschichte und Intention des Kolosserbriefs* (NovTSupp 94; Leiden: Brill, 1999); véase asimismo "Colossians and the Pauline School": *NTS* 50 (2004) 572-593; R. M. Wilson, *Colossians and Philemon* (ICC; Londres: Clark International, 2005), 9-19; e *infra*, § 34.6b.

[324] Tácito, *Ann.*, 14.27.1 (citado *infra*, 397). Según J. B. Lightfoot, *Colossians and Philemon* (Londres: Macmillan 1875, [3]1879), la versión armenia de la *Crónica* de Eusebio data el terremoto poco después del incendio de Roma en 64 d. C. (38-40).

[325] W. M. Ramsay, *Cities and Bishoprics of Phrygia*, 2 vols. (Oxford: Oxford University, 1895, 1897), 5.

[326] Herodoto, *Hist.*, 7.30; Jenofonte, *Anábasis*, 1.2.6.

[327] Véase Murphy-O'connor, *Paul*, 231-234.

mismo término para Atenas, pero Plinio dice de ella que es "una de las ciudades más famosas de Frigia"[328].

Probablemente, en ciudades del valle del Lico había considerables comunidades judías. En la última parte del siglo III a. C., Antíoco el Grande había instalado dos mil familias judías en Lidia y Frigia para que contribuyesen a estabilizar la región (Josefo, *Ant.*, 12.146-153). Por Filón, como ya quedó indicado, sabemos que había numerosos judíos en todas las ciudades de Asia Menor (*Legat.*, 245). Y el intento de Flaco de confiscar el impuesto del templo en Laodicea[329], presumiblemente recaudado en las ciudades próximas, sugiere la existencia en la región de un gran número de judíos varones[330]. La misma Colosas podía tener dos o tres mil habitantes judíos, solos o como miembros de grupos familiares.

La iglesia de Colosas surgió probablemente en la segunda mitad de los años cincuenta. No fue fundada por el propio Pablo, aunque él podría haber pasado por allí al dirigirse a Éfeso a través de Frigia *circa* 52 d. C. (Hch 18,23; 19,1)[331]. Su fundación parece más bien haber sido el resultado del trabajo de Epafras (Col 1,6-7), quien era natural de Colosas (4,12) y podría haber estado encargado de evangelizar las ciudades del valle del Lico (4,13). Supuestamente Pablo, durante su larga estancia en Éfeso (Hch 19,8-10), había convertido a Epafras, como también a Filemón, otro residente en Colosas (Flm 19)[332]. De ser así, la fundación de la iglesia de Colosas podría proporcionar el único ejemplo claro de la posible táctica de Pablo de establecer un centro de evangelización en una ciudad importante (Éfeso en este caso), desde la cual enviar evangelizadores individualmente o en grupos a realizar su labor en ciudades situadas a no excesiva distancia (cf. Hch 19,26)[333].

No hay posibilidad de saber siquiera aproximadamente cuántos eran los creyentes de Colosas en aquel tiempo. La referencia a la iglesia que se

---

[328] Plinio, *Hist. nat.*, 5.145. Véase también, por ejemplo, E. M. Yamauchi, *New Testament Cities in Western Asia Minor* (Grand Rapids: Baker, 1980), 155-161; C. E. Arnold, "Colossae", *ABD* I, 1089-1090.

[329] Cicerón, *Pro Flacco* 28.68; texto en *GLAJJ*, § 68 (196-198).

[330] "Un poco más de veinte libras de oro" confiscadas en Laodicea podrían indicar que los judíos varones residentes en la zona eran tantos como catorce mil. Véase Trebilco, *Jewish Communities*, 13-14; más detalles en mi *Colossians and Philemon*, 21 y n. 4.

[331] Col 2,1 indica que Pablo no conocía personalmente a un buen número de los creyentes colosenses.

[332] Hay acuerdo casi general en que Filemón vivía también en Colosas, por inferencia de los paralelos entre Col 4,9-14 y Flm 23–24.

[333] Véase *supra*, § 29.5a.

reunía en casa del acomodado Filemón (Flm 2) permite suponer que había otras iglesias domésticas. Y las de Laodicea en particular podrían haber funcionado como parte de la misma comunidad cristiana (Col 2,1; 4,15-16). Los "preceptos de moral familiar" (3,18-4,1) implican también un "modelo" para las iglesias domésticas colosenses, en las que hijos y esclavos eran miembros plenos (Pablo se dirige a unos y otros en 3,20.22-25). La mezcla social que había entre los creyentes colosenses se percibe en los "preceptos de moral familiar" (amos-esclavos), pero no deja de ser un tema debatido.

Lo que podemos decir, sin embargo, es que la iglesia colosense estaba compuesta de *judíos y gentiles*, aunque principalmente de los segundos. Esta es una deducción inevitablemente especulativa por varias razones.

- Podemos suponer que Epafras siguió la táctica de Pablo de ir primero a la sinagoga a predicar su mensaje sobre Jesús el Mesías[334]. Por tener Colosas una considerable población judía, seguramente contaba con varios lugares de reunión para las oraciones del sábado y la enseñanza de la Torá. Y cabe suponer que en Colosas, como en otras partes, había gentiles que se habían sentido lo bastante impresionados o atraídos por las creencias y las prácticas de los creyentes locales como para asistir a las sinagogas, incluso de manera regular. Probablemente, Epafras había logrado entre ellos las primeras conversiones[335].
- La implicación de varios pasajes de Colosenses es que los destinatarios de la carta eran predominantemente gentiles que a través del Evangelio habían pasado a participar de los privilegios hasta entonces exclusivos de Israel:
  - 1,12: Dios "os ha hecho aptos para participar en la herencia de los santos, en la luz"[336];
  - 1,27: el "misterio" del plan de Dios ("que es Cristo en vosotros, la esperanza de la gloria") ahora es "dado a conocer entre los gentiles"[337];
  - 2,13: "vosotros, que estabais muertos en vuestras transgresiones

[334] Véase *supra,* § 29.5b.

[335] Véase de nuevo *supra,* § 29.5a y n. 228.

[336] La combinación de "herencia", "luz" y "santos" es de carácter incuestionablemente judío, con los paralelos más notables en los documentos del mar Muerto: por ejemplo, 1QS 11,7-8; 1QH 11,10-12, y los frecuentes contrastes entre los qumranitas como "los hijos de la luz" y otros como "los hijos de las tinieblas" (1QS 1,9-10; 3,24-25; 4,7-13; 1QM, *passim*). Véase mi *Colossians and Philemon,* 75-78.

[337] Sobre "misterio", véase *supra,* § 29 n. 114 y § 33 n. 240.

y en vuestra carne incircuncisa", ahora "habéis sido vivificados con él"[338].

- También hay implícito cierto interés en que "griego y judío, circuncisión e incircuncisión", reconozcan mutuamente la plena aceptación de los otros ante Dios "en Cristo" (3,11). Y la referencia de 4,11 a "los únicos de [la] circuncisión entre mis colaboradores" similarmente da a entender interés por parte de Pablo en asegurar a los destinatarios de la carta que su equipo misionero reflejaba una composición semejante de circuncisos e incircuncisos.

El carácter de la carta indicado aquí, y el del Evangelio que ella presupone, son directamente pertinentes para aclarar la situación que Colosenses sugiere y que Pablo, evidentemente, trataba de afrontar.

b. ¿Quién escribió Colosenses?

Esta pregunta no se puede responder remitiendo simplemente a la frase inicial de la carta: "Pablo... a los santos de Colosas" (Col 1,1-2). Dado que la seudoepigrafía (o falsa atribución) parece haber sido frecuente y aceptada en el mundo antiguo[339], y que no había un sentimiento manifiesto de derechos de autor en aquellos escritos, entran en el debate consideraciones que hoy ya no estamos en condiciones de evaluar plenamente.

Muchas veces se subraya que el estilo de Colosenses difiere tanto del característico de las cartas indiscutiblemente paulinas que no puede corresponder a la misma persona[340]. Pero este no es un factor decisivo, porque, como ya hemos señalado, Pablo bien pudo utilizar un amanuense, y no es inconcebible que, en algunas circunstancias, incluso se limitase a dar al amanuense las líneas generales de la carta, dejando que la escribiera con sus propias palabras y estilo[341].

---

[338] Una perspectiva característicamente judía; véase *infra,* en n. 362.

[339] Remito al tomo III para la cuestión de la seudoepigrafía; cf. entretanto mi "Pseudepigraphy", *DLNT,* 977-984; Standhartinger, *Studien,* cap. 2; y § 37 n. 209, *infra.*

[340] Muy influyentes aquí han sido las agudas percepciones de W. Bujard, *Stilanalytische Untersuchungen zum Kolosserbrief als Beitrag zur Methodik Sprachvergleichen* (SUNT 11; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975). E. Schweizer, *The Letter to the Colossians* (Londres: SPCK, 1982), opina que son decisivas: "La carta no puede haber sido escrita ni dictada por Pablo" (18-19); más bibliografía en mi *Colossians and Philemon,* 35 n. 42.

[341] Véase *supra,* § 29.8c y n. 346 (la referencia a Cicerón, *Atticus,* 3.15; 11.2, 5, 7). Pero Wilson recomienda que la "teoría del amanuense" sea desechada definitivamente por tratarse de "un recurso a la desesperada" (*Colossians,* 31).

Es oportuno recordar que Timoteo figura aquí como coautor con Pablo (Col 1,1), al igual que en otras cinco cartas paulinas[342]. Un cambio de estilo en Colosenses con respecto a esos otros escritos se explicaría mejor atribuyendo cada uno de los *dos* estilos a uno de los *dos* autores. Es decir, Pablo podría haber asumido la principal responsabilidad (y presumiblemente lo hizo) en la composición de las otras cinco cartas en las que presenta a Timoteo como corresponsable, mientras que en el caso de Colosenses habría dejado que Timoteo redactara la carta en sus propios términos, pero haciendo constar que era enviada por *ambos.* Después de todo, si tomamos al pie de la letra las atribuciones de autoría que figuran al comienzo de las cartas, tendríamos que considerar la mayor parte de los escritos paulinos como "cartas de Pablo y...". Cuando Pablo mostró tanto interés en dejar constancia de una autoría compartida, probablemente somos injustos no apreciando en mayor medida la participación de su coautor. Como mínimo, si tomamos esas atribuciones seriamente (y no hay razón para no hacerlo), habremos de imaginar a Pablo discutiendo el contenido y la forma de la carta con Timoteo, dictándosela (tras considerar cada uno de los cambios que Timoteo hubiese sugerido) y leyendo el borrador y la copia final a Timoteo para asegurarse de que este estuviera plenamente satisfecho de la carta y de su aparición en ella como coautor. Por lo mismo, también es fácil imaginar una situación un poco a la inversa en el caso de Colosenses. No es que Pablo escribiese al dictado de Timoteo. Más bien, dejaría a Timoteo la composición libre de la carta, presentada *como una carta de ambos.* Si, por ejemplo, Filipenses, una carta compuesta por Pablo, pudo ser atribuida también a Timoteo, ¿por qué una carta compuesta por Timoteo no ha de atribuirse también a Pablo, aunque este se hubiera contentado con añadir de su puño y letra la nota final (4,18)?[343].

Lo atractivo de esta solución es que podría explicar los aspectos que hasta ahora han llevado a los comentaristas a concluir que Colosenses es post- o deuteropaulina. No me refiero simplemente a las diferencias de estilo, sino también a la disparidad de la cristología que encontramos en Colosenses y a la aparición de nuevos aspectos, como la "escatología realizada" de 2,11-12 y 3,1 y los "preceptos de moral familiar" de 3,18–4,1[344]. Al

---

[342] 1 y 2 Tesalonicenses, 2 Corintios y las otras dos "epístolas de prisión", Filipenses y Filemón.

[343] Desarrollo aquí la sugerencia de Schweizer, *Colossians,* 23-24; véase mi *Colossians and Philemon,* 35-39 y n. 47; cf. Chilton, *Rabbi Paul,* 248-250. F. C. Burkitt, *Christian Beginnings* (Londres: University of London, 1924), hizo una sugerencia similar con respecto a Silvano en referencia a 1 y 2 Tesalonicenses (132).

[344] Los notables puntos de contacto entre Colosenses y Efesios son un problema más con respecto a la segunda, puesto que el consenso es que Colosenses proporcio-

mismo tiempo, situar la composición dentro de la vida de Pablo evita los problemas que conlleva una datación pospaulina: particularmente la falta de toda referencia al terremoto que casi destruyó Colosas en 60 o 61 d. C. y la dificultad de entender, en una carta compuesta años después, la función de las referencias a varias personas (4,7-17) que estuvieron relacionadas con Pablo a comienzos de los años sesenta (Flm 23–24) pero que presumiblemente desaparecieron de escena tras la muerte del apóstol[345].

El paralelo entre Colosenses y Filemón –carta esta reconocida casi universalmente como escrita por Pablo– refuerza en gran medida la posibilidad de que Colosenses fuera compuesta estando Pablo aún vivo, aunque en prisión (4,3.10.18) y quizá imposibilitado de hacer más que añadir su firma (4,18). La estrechez del paralelo entre Col 4,10-14 y Flm 23–24 se entiende mejor por la cercanía en el tiempo de las dos cartas, mientras que las diferencias –particularmente la ausencia de Jesús Justo (Col 4,11) y la falta de referencia a Filemón en Colosenses y a Tíquico (4,7-9) en Filemón– pueden explicarse parcialmente por las distintas finalidades de las cartas y en parte por algún intervalo, aunque no largo, entre el envío de una y otra[346]. Una hipótesis posible es que antes de que Onésimo partiese con la carta personal para Filemón, Pablo se había visto de algún modo impedido de componer otra, acaso por haber empeorado las condiciones de su encierro. En esas circunstancias solo habría podido encargar y aprobar la carta escrita por Timoteo y añadir su saludo personal y la petición de que fueran recordadas sus cadenas (4,18), antes de que Tíquico, en compañía de Onésimo, partiera con la misiva hacia Colosas (4,9).

c. El peligro que amenazaba a la iglesia de Colosas

¿Por qué Pablo habría escrito (o autorizado) una carta dirigida a una iglesia menor que él no había visitado nunca? La implicación de 1,7-8 es que las noticias llevadas por Epafras habían ocasionado a Pablo cierta ansiedad. Si Onésimo (4,9) era el esclavo de Filemón (Flm 10-16), entonces

---

nó de algún modo el modelo para Efesios; aunque podría ser que la misma persona que redactó Colosenses para expresar las ideas de Pablo se sintiera mucho más libre de utilizar Colosenes como una especie de plantilla para la Carta a los Efesios, más ambiciosa. Véase *infra,* § 37.1a.

[345] Véase mi *Colossians and Philemon,* 35-39.

[346] La diferente referencia a Arquipo (seguramente miembro de la familia de Filemón y Apfia, acaso su hijo) –caluroso saludo en Filemón (2), áspera admonición en Colosenses (4,17)– sugiere que el ministerio (*diakonia*) de Arquipo había dado origen a alguna preocupación entre las dos cartas, pero no que él había dejado la comunidad, como conjetura Murphy-O'Connor (*Paul,* 236-237).

también él podría haber llevado noticias de Colosas. Las referencias a Tíquico y Marcos de Col 4,7-10, por no hablar de Flm 22, sugieren asimismo preocupación por mantener comunicación con los creyentes colosenses. Y las advertencias que forman la sección central de la carta (2,8-23) evidencian sin duda cierta intranquilidad en lo tocante a cómo se veían y la confianza que tenían en sí mismos los cristianos de Colosas. ¿Cuál era el problema o peligro percibido?

En la mayor parte de los intentos de dar respuesta a esta pregunta se ha hablado sin suficiente base de "la herejía" o "los errores" de los colosenses. El empleo de estas expresiones y otras similares delata la perspectiva de una fe establecida (una "ortodoxia") puesta en cuestión por radicales o revisionistas. Pero esta perspectiva no surgió hasta el cristianismo del siglo II, por lo cual es aquí totalmente anacrónica. La "filosofía" de 2,8 y los "preceptos" de 2,20 quizá llevaban mucho tiempo establecidos, por lo cual, al lado de ellos, el evangelio de Pablo y las pequeñas reuniones domésticas de los creyentes en Jesús el Mesías podían ser vistos como propios de gentes con mucha osadía y poca experiencia.

La carta en sí no sugiere que la iglesia colosense se enfrentase a una gran crisis, opugnada interior o exteriormente por un grupo de maestros resueltos a subvertir el Evangelio sobre el que había sido fundada. No es necesario suponer que la crisis por la que Pablo escribió Gálatas o 2 Cor 10–13 proporciona el patrón para todos los problemas abordados en las cartas paulinas[347]. El contraste entre las duras acusaciones de Gálatas y 2 Cor 10–13 con el tono relativamente relajado del conjunto de Colosenses, incluidas las exhortaciones de Col 2,8-23, indica que eran muy diferentes las circunstancias que dieron origen a esta carta[348].

De hecho, la implicación de 2,8-23 es que los seguidores de una "filosofía" y de un sistema religioso establecidos desde antiguo habían contrastado sus propias creencias y prácticas con las de los convertidos paulinos (2,8) y, tras "expresar un juicio (negativo)" sobre los ritos y fiestas de estos creyentes (2,16), habían actuado como si estuvieran revestidos por la antigua tradición de autoridad para descalificar la fe y las prácticas de los cristianos (2,18) como inútiles y sin objeto. Así pues, la finalidad de los autores de la carta no era tanto contrarrestar una "falsa enseñanza" como

[347] La suposición refleja la continua influencia de la reconstrucción que hizo Baur de la historia de los primeros días del cristianismo como una continua batalla entre una facción petrina y una facción paulina (cf. § 20.3, *supra*).

[348] Véase especialmente M. D. Hooker, "Were There False Teachers in Colossae?", en *From Adam to Christ* (Cambridge: Cambridge University, 1990), 121-136.

animar a los creyentes de Colosas a mantener la cabeza erguida frente a la denigración y el desprecio por parte de un sistema religioso de vieja raigambre y conservar la confianza en sus creencias respecto a Cristo y lo que él había hecho.

¿Qué era, entonces, el antiguo sistema que tenía a los creyentes colosenses un tanto apocados? Se han ofrecido dos respuestas merecedoras de especial atención.

La idea predominante en la segunda mitad del siglo XX era que la amenaza provenía del *sincretismo gnostizante*[349].

- El término "filosofía" ("amor a la sabiduría") (2,8) era aplicado desde hacía mucho tiempo al tratamiento sistemático de un tema, tanto práctico como especulativo, y por distintas escuelas "filosóficas"[350]. Por eso, el término en cuestión sugiere que la doctrina de "los otros" era una mezcla, típicamente helenística, de filosofía religiosa.
- El énfasis que se hace a lo largo de la carta en la "sabiduría" (1,9.28; 2,3; 3,16; 4,5), la "inteligencia" (1,9; 2,2) y el "conocimiento" (1,6.9-10; 2,2-3; 3,10) invita a deducir que el autor estaba aludiendo a la típica preocupación del gnóstico (o gnostizante) por el conocimiento de sí mismo.
- Similarmente, las referencias a "los elementos del universo" y los poderes cósmicos (2,10.15) parecen aludir a la creencia de que solo estableciendo una adecuada relación con los poderes cósmicos se puede alcanzar el "pléroma" (*plērōma*) (2,9) y participar de la "plenitud" divina (2,10), lenguaje típico de los sistemas gnósticos posteriores.
- El vocabulario de 2,18 es particularmente significativo[351]. Parece indicar la existencia de un culto de los ángeles, y la frase "cosas vistas al entrar" es reminiscente de las "cosas recitadas"[352], "cosas mostradas"

---

[349] Un estudio clásico y muy influyente es el de E. Lohse, *Colossians and Philemon* (Hermeneia; Filadelfia: Fortress, 1971). Como experto en gnosticismo, Wilson proporciona un examen particularmente valioso del debate sobre "la herejía colosense" (*Colossians and Philemon,* 35-58). Su conclusión es que "la 'herejía' colosense corresponde a una etapa de evolución... en una trayectoria que va desde Qumrán y la apocalíptica judía, por un lado, hasta los sistemas gnósticos desarrollados, por otro", pero deja margen a "otras posibles influencias, como las del misticismo o la magia, de los círculos sapienciales o de fuentes no judías" (57-58).

[350] O. Michel, *TDNT* IX, 172-179.

[351] "Que nadie os prive del premio, haciendo alarde de humildad y de culto a los ángeles, presumiendo de cosas vistas al entrar..."

[352] *OCD*², 716.

> y "cosas representadas" durante las iniciaciones en las religiones mistéricas[353].

La tesis concuerda con la persistente idea de que el sincretismo religioso se había propagado mucho en Asia Menor[354]. Está atestiguada la existencia allí del culto a los ángeles, de al menos un culto al Altísimo y "sus santos ángeles", de asociaciones autodenominadas *"sabbatistai"* y de una extendida práctica de la magia[355]. Es indudable que en esa mezcla sincrética había elementos judíos; la magia era entonces un fenómeno pararreligioso universal, y seguramente se podían hallar conjuros y amuletos de la buena suerte en las casas de muchos judíos de aquel tiempo. En la medida en que esta imagen general puede tener alguna conexión con la "filosofía" colosense, sería interesante saber si esta debe ser considerada como un grupo sincrético judío o como un grupo no judío que había absorbido algunos elementos del judaísmo. Pero no hay ninguna claridad al respecto.

Tampoco es mucha la luz que arrojan las consideraciones de Lohse sobre la cuestión.

- El judaísmo era descrito desde hacía tiempo como una "filosofía" por sus apologistas influyentes (Aristóbulo, Filón y pronto Josefo)[356].
- El vocabulario relativo a "sabiduría" y "conocimiento" no es específico ni característico de los sistemas gnósticos; estaba también extendido en el judaísmo del Segundo Templo[357].
- Aunque "pléroma" solo se convirtió en un término técnico en los sistemas gnósticos posteriores, la idea de la plenitud divina era ya familiar en el judaísmo helenístico, como de nuevo atestigua Filón[358].

---

[353] Tuvo aquí influencia el trabajo de M. Dibelius, "The Isis Iniciation in Apuleius and Related Iniciatory Rites", en F. O. Francis / W. A. Meeks (eds.), *Conflict at Colossae* (Missoula: Scholars, 1973), 61-121.

[354] BDAG, 459.

[355] C. E. Arnold, *The Colossian Syncretism: The Interface between Christianity and Folk Belief at Colossae* (WUNT 2.77; Tubinga: Mohr Siebeck, 1995).

[356] Por ejemplo, *4 Macabeos* empieza como un discurso filosófico en defensa de "nuestra filosofía [judía]" (5,22-24); Filón no encontraba problema en presentar las enseñanzas bíblicas y la piedad judía como una especie de filosofía, y Josefo no vaciló en elogiar las diferentes sectas del judaísmo como *philosophiai* (véase Michel, *TDNT* IX, 181-182).

[357] Ejemplos en mi *Colossians and Philemon*, 70-71, 131-132.

[358] La idea de que Dios o su Espíritu llenaban el mundo era común en el pensamiento grecorromano (véase, por ejemplo, Séneca, *De beneficiis*, 4.8.2; Arístides, *Orationes*, 45.21), como también en los escritos judíos (Jr 23,24; Sal 139,7; Filón, *Leg.*, 3.4; *Gig.*, 47; *Conf.*, 136; *Mos.*, 2.238). El lenguaje no tenía por qué proceder de la "filosofía" colosense ni presuponer una característica de ella.

- Y el sintagma preposicional "culto de los ángeles" se puede entender como culto ofrecido *por* ángeles, en vez de como culto ofrecido *a* ángeles, lo cual concordaría con una de las grandes tradiciones de los apocalipsis visionarios judíos[359].

Una fuente alternativa para lo que evidentemente preocupaba a los autores de la carta podía ser una o más de las *sinagogas de Colosas*. Si la iglesia colosense surgió de la institución sinagogal, a semejanza de lo sucedido en Corinto y Éfeso (Hch 18,6-7; 19,9), entonces, como en otros centros de la misión paulina, su relación con las sinagogas pudo haberse caracterizado por los recelos y cierta controversia. En esa situación, la venerable "filosofía" que despreciaba a las nuevas iglesias domésticas era más probablemente la venerable "filosofía" del judaísmo del Segundo Templo, una religión étnica bien establecida y respetada en Colosas. El problema pudo surgir si antiguos temerosos de Dios habían empezado a ver su búsqueda satisfecha fuera de las sinagogas y si estas entendieron el cambio como una competencia por parte de las iglesias domésticas. Los miembros de la comunidad sinagogal, que habían gozado del respeto y apoyo de esos temerosos de Dios, naturalmente se habrían sentido ofendidos e indignados al ver que unos competidores llegados después les estaban arrebatando la "parroquia".

Este razonamiento *a priori* se corresponde con los datos de la carta, donde es manifiesta cierta preocupación por aspectos de la identidad judía.

- Ya hemos mencionado Col 1,12: Dios "os ha hecho aptos para participar en la herencia de los santos, en la luz"[360].
- La palabra "extraños" en 1,21 parece reflejar un reconocimiento de la posición judía, como sucede más explícitamente en Ef 2,12 ("excluidos de la ciudadanía de Israel y extraños a las alianzas de la Promesa")[361].
- Otra perspectiva judía son la repetida referencia a la circuncisión (Col 2,11, como una metáfora positiva; 4,11) y el contraste entre circuncisión e incircuncisión (2,13; 3,11): ¿quién sino un judío utilizaría "incircuncisión" como un término peyorativo?[362].

---

[359] Is 6,2-3; Dn 7,10; *1 Hen* 14,18-23; 36,4; 39-40.

[360] Como quedó señalado en n. 336, *supra*, este vocabulario es característicamente judío.

[361] En el NT, este lenguaje relativo a "excluir", "apartar", "hacer extraño" (*apallotrioō*), solo se encuentra aquí y en Ef 2,12 y 4,18.

[362] Como de nuevo en Ef 2,11, sobre el cual véase § 37 n. 34, *infra*.

- Es la misma perspectiva que tienen quienes han "expresado un juicio (negativo)" sobre la iglesia en lo tocante a comida y bebida[363], así como a las fiestas, los novilunios y el sábado[364], todo ello de peculiar interés para los judíos.
- Similarmente, 2,21 ("no tomes, no gustes, no toques") refleja con bastante probabilidad temores judíos típicos de contraer impureza con el contacto físico (como en Lv 5,3), particularmente evidentes en el judaísmo de la época[365].

Preocupaciones de este género pueden citarse dentro de un marco religioso más amplio, pero ninguna de las arriba indicadas resulta ajena al judaísmo del Segundo Templo e incluso alguna es característica de él ("santos", circuncisión, sábado, aversión a la idolatría). El calendario de fiestas, las leyes sobre alimentos, la circuncisión y el rechazo de la idolatría no eran elementos aleatorios de algún culto sincrético, sino normas y señales que daban a los judíos su identidad[366]. Por eso los más obvios defensores de la "filosofía" colosense eran una o más sinagogas. Probablemente, se gloriaban de la antigüedad venerable y de la perfección de su religión ("filosofía"). Sin duda, se sentían molestos por la afirmación de la iglesia colosense de que sus miembros, tanto gentiles como judíos, eran participantes de pleno derecho en la distintiva herencia de Israel. Y, presumiblemente, juzgaban que esa afirmación era absurda, porque los cristianos no observaban las prácticas que hasta entonces habían sido como señales distintivas de los derechohabientes a la herencia de Abrahán, Moisés, David y Elías. El reflejo en 2,22 ("preceptos y doctrinas humanas") de la crítica que la tradición de Jesús hace de la tradición judía/farisaica (Mc 7,7/Mt 15,9) difícilmente puede ser accidental y sugiere una interacción crítica que se sirvió conscientemente de esa tradición.

d. "El culto de los ángeles"

Esta hipótesis da sentido a una de las frases de Colosenses más desconcertantes y debatidas: "el culto de los ángeles" (2,18).

---

[363] Cf. Dn 1,3-16; 10,3; Ad. Est 14,17; *José y Asenet*, 8,5.

[364] Por ejemplo, 1 Cr 23,31; Neh 10,33; Ez 45,17; Os 2,11; 1 Mac 10,34.

[365] Como particularmente en 1QS 6-7 y *TestMo*, 7,9-10: "No me toques, no vayas a contaminarme...".

[366] W. Schenk, "Der Kolosserbrief in der neueren Forschung (1945-1985)": *ANRW* 2.25.4 (1987) 3327-3364; Sanders, *Schismatics*, 190-193 (especialmente 190).

Varias fuentes del siglo II hablan de judíos que adoraban a los ángeles (o los acusan de ello)[367], pero justamente es más característico del judaísmo prevenir contra ese culto[368]. Por lo tanto, si es a esto a lo que se alude en 2,18, y si la alusión iba por los judíos de las sinagogas colosenses (o algunos de ellos), entonces su judaísmo debía de ser bastante sincrético. Pero como la existencia de ese tipo de judaísmo no está claramente atestiguada en ninguna otra parte para este período, ni siquiera por fuentes del siglo II hostiles como las recién indicadas, es preciso considerar el otro modo de traducir la frase preposicional, aunque la primera interpretación que acude a la mente sea "culto ofrecido a los ángeles".

Porque tiene perfecto sentido ver en la frase un genitivo subjetivo ("culto rendido *por* los ángeles"), como vienen manteniendo desde hace mucho Fred Francis y los que lo siguen[369]. A la luz de las consideraciones recién expuestas, una lectura de genitivo subjetivo adquiere muchas probabilidades, ya que (como ha quedado dicho) el culto rendido por los ángeles es prominente en varios apocalipsis judíos. Y algo más significativo: en varias fuentes judías de la época hay muestras de una aspiración a unirse a ellos en (o con) ese culto[370]. La suma de indicios nos invita, pues, a suponer que una o más sinagogas de Colosas entendían su culto del sábado como unión al de los ángeles en el cielo. Presumiblemente, en la autodisciplina y mortificación (2,18.23) que practicaban como parte de sus tradiciones sobre pureza, alimentos y fiestas, ellos veían el requisito para esas experiencias espirituales (místicas)[371]. Y en consecuencia miraban con desdén lo que debía de parecerles pobreza de culto de los

---

367 *Kerygma Petri; Apología de Arístides,* 14.4; Celso en Orígenes, *c. Celso,* 1.25 y 5.6.

368 *ApSof.,* 6,15; *ApAbr.,* 17,2; Filón, *Fug,* 212; *Som.,* 1.232, 238; también Ap 19,10 y 22,9.

369 F. O. Francis "Humility and Angel Worship in Colossae", en Francis / Meeks, *Conflict at Colossae,* 163-195. Véase especialmente T. J. Sappington, *Revelation and Redemption at Colossae* (JSNTS 53; Sheffield: JSOT, 1991); C. Stettler, "The Opponents at Colossae", en S. E. Porter (ed.), *Paul and His Opponents* (Leiden: Brill, 2005), 169-200; más bibliografía en mi *Colossians and Philemon,* 29 n. 27; I. K. Smith, *Heavenly Perspective: A Study of the Apostle Paul's Response to a Jewish Mystical Movement at Colossae* (LNTS 326; Londres: Clark International, 2006); cf. H. W. Attridge, "On Becoming an Angel: Rival Baptismal Theologies at Colossae", en L. Bormann *et al.* (eds.), *Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World,* D. Georgi Festschrift (NovTSupp 74; Leiden: Brill, 1994), 481-498.

370 De manera muy destacada en *TestJob.,* 48-50, *ApAbr.,* 17 y *ApSof.,* 8.3-4, y no menos notablemente en los *Cantos para el sacrificio del sábado* (4Q400-405).

371 Para datos, véase mi *Colossians and Philemon,* 178-179, y sobre la dificultad del versículo 23, cf. 194-198.

judíos y no judíos que habían constituido una nueva asamblea (iglesia) en la ciudad.

e. El mensaje de la carta

Cualquiera que fuese el peligro que amenazaba a la iglesia colosense, con la carta se intentaba contrarrestarlo y orientar a los creyentes en cuanto a la fe y la conducta, y también de cara a esa amenaza. Es significativo, por tanto, que Pablo y Timoteo concluyan la parte inicial (saludo, acción de gracias y oración [1,1-11]) con una referencia específica a lo que los creyentes colosenses recibieron al aceptar el Evangelio (1,12-14): una participación en la "herencia" de Israel y una situación nueva en relación con el Hijo de Dios (librados del poder de las tinieblas y trasladados al reino del Hijo; redención y perdón). Frente a la crítica denigratoria de la(s) sinagoga(s), el derecho a participar en la herencia de Israel es reafirmado sin reservas, y los beneficios característicos del mensaje evangélico son puestos de relieve.

Contra la opinión de muchos comentaristas, no son las afirmaciones con respecto a Cristo en el evangelio las que parecen estar en el centro de la cuestión entre los autores de la carta y la "filosofía" colosense. El gran "himno" (como suele ser llamado) en alabanza de Cristo (1,15-20), que sigue de inmediato a todo ese preámbulo, no tiene carácter polémico, sino que es ofrecido como base para la fe y esperanza de los destinatarios (1,4-5.11-14). Y el texto de 2,8-23 no es una defensa de Cristo, sino del enfoque cristiano de las tradiciones citadas (2,8), sobre comida, bebida, fiestas (2,16) y pureza (2,20-23). Ciertamente, la exposición de quién es Cristo y qué hizo proporciona la base segura para la negación por la carta de la importancia de esas tradiciones y prácticas[372]. Pero la cuestión no es, como se ha sugerido a menudo, que esa "filosofía" cuestionase la figura de Cristo[373]. Las afirmaciones sobre Cristo tienen aquí simplemente la finalidad de elevar la autoestima de los colosenses para que resistan las críticas denigratorias respecto a su falta de tradición antigua, así como de ritos, fiestas y preceptos. La cuestión aquí, naturalmente, es que lo que Cristo hizo por ellos y estaba obrando en ellos (1,27; 3,3-4) evidenciaba que todas esas prácticas eran fútiles e insignificantes. Pero las afirmaciones en sí no estaban en el origen del conflicto con los miem-

[372] Col 2,6-7.9-15.17.19.20; 3,1-4.

[373] Algunos comentaristas han sido confundidos demasiado fácilmente por la mención del "culto de los ángeles" en 2,18.

bros de la(s) sinagoga(s) que en Colosas despreciaban a los seguidores de Cristo.

Al mismo tiempo, la cristología colosense marca una notable consolidación y un paso adelante en la cristología paulina. Característicos de la carta son los aspectos siguientes:

- Habla del "reino del Hijo amado [de Dios]" (1,13)[374].
- El "himno" tiene un alcance cósmico: "todas las cosas creadas por medio de él y para él" (1,16)[375].
- El cuerpo cósmico es identificado con "la Iglesia" (1,18)[376], aunque más adelante (2,19) la Iglesia es descrita como el tronco del cuerpo, cuya cabeza es Cristo[377].
- Él ha reconciliado "todas las cosas"[378].
- Él es el "misterio de Dios, en el que están ocultos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia" (2,2-3), "el misterio de Cristo" (4,3)[379].

---

[374] La fórmula inusual "Hijo de su amor" parece ser una forma semítica (BDF, § 165) equivalente a "hijo amado" (cf. Ef 1,6: "el amado"). Para el rey de Israel llamado "hijo de Dios", véase especialmente 2 Sm 7,14; Sal 2,7; 89,26-27; 4Q174 (4QFlor) 1,10-19; 4Q246 2,1. Lo más cercano a este lenguaje en escritos paulinos anteriores es 1 Cor 15,24-28.

[375] Una expresión más completa de 1 Cor 8,6 (véase *supra,* § 32 n. 272, y 29.7d). Hay consenso general en que el lenguaje sobre la sabiduría de Dios que encontramos en la tradición sapiencial judía es similar al empleado aquí con respecto a Cristo (1,15-17,18b); documentación en *Colossians and Philemon,* 87-94, 97-99, y bibliografía sobre 1,15-20 en 83 n. 5 (véase § 32 n. 272, *supra*). Murphy-O'Connor confía en su habilidad para percibir las aportaciones paulinas a un himno original y las motivaciones de Pablo para efectuar esos cambios (*Paul,* 242-246).

[376] Si en el himno se recogió la asimilación que el pensamiento griego antiguo hacía del cosmos con un cuerpo (el texto clásico es Platón, *Timeo,* 31B-32C), y si se añadió "la Iglesia" a modo de explicación, el paso dado con ello fue extraordinario, ya que "la Iglesia" fue presentada como el centro o el comienzo del efectivo reinado de Cristo sobre el cosmos. Esta idea anticipa al menos la aún más extraordinaria de Ef 1.22-23.

[377] Schenk, "Selbstverständnisse", 1411-1415; véase mi artículo "'The Body of Christ' en Paul".

[378] El verbo (*apokatallassō,* "reconciliar") es tan peculiar que, en griego literario, solo aparece aquí, en 1,22 y en Ef 2,16. La expresión "todas las cosas" lleva un paso adelante el pensamiento de Rom 5,10; 1 Cor 7,11; 2 Cor 5,18-20, pero está anticipado de algún modo en la esperanza judía (Is 11,6-9; 65,17.25; *Jub* 1,29; 23,26-29; *1 Hen* 91.16-17; Filón, *Spec. leg.,* 2.192).

[379] Es un desarrollo de 1,26-27, que a su vez toma el vocabulario de cartas anteriores (Rom 11,25; 1 Cor 2,1.7; 4,1); esa terminología es utilizada también considerablemente en Efesios (véase § 29 n. 114, *supra,* y mi *Colossians and Philemon,* 119-121). Col 2,3 vincula asimismo el misterio con el lenguaje sapiencial de 1,15-17 (también 1,9 y 28).

- En el corpus paulino, nada se acerca tanto a una declaración sobre la encarnación como 2,9: "en él reside toda la plenitud de la divinidad corporalmente"[380].
- 2,15 encierra la única expresión del tema de Cristo triunfante: lleva a "los príncipes y a las autoridades" incorporados a su cortejo durante su recorrido triunfal en el carro de su cruz[381].
- Los creyentes no solo murieron con Cristo, sino que ya han resucitado con él (2,20; 3,1)[382].

En Colosenses vemos la transición ya bien en marcha hacia las grandes cristologías de la Sabiduría o del Logos de los siglos II y III.

Para aumentar la confianza de los creyentes colosenses en su condición de participantes genuinos en la Buena Noticia de Jesús el Mesías procedente de Israel, Pablo y Timoteo ponen de relieve la afirmación tan identificativa y distintiva del concepto que tenía Pablo de su llamada y misión: que le había sido especialmente encomendado revelar el misterio, oculto desde siglos, del designio de Dios, con objeto de que diese a conocer "la incalculable gloria de ese plan divino para las naciones, que es Cristo en vosotros, la esperanza de la gloria" (1,25-27)[383]. Implícita en esto hay una impugnación de las sinagogas colosenses y de los judíos tradicionalistas, quienes no estaban ni mucho menos en situación de despreciar a los creyentes gentiles de Colosas, ya que estos poseían la clave para el misterio del plan divino, misterio con respecto al cual los judíos no creyentes eran todavía ciegos[384]. En una palabra, la clave es Cristo, en quien "están ocultos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia" (2,3). Esos tesoros incluían las tradiciones recibidas (*parelabete*)[385] sobre ese Cristo que iba a proporcionar la base continua para su conducta (*peripateite*) (2,6-7).

---

[380] Un desarrollo de 1,19: "Dios tuvo a bien hacer residir en él toda la plenitud". Véase *supra*, n. 358; también mi *Colossians and Philemon*, 99-102, 151-152.

[381] Desarrollo de 2 Cor 2,14 (véase *supra*, § 32 n. 438; asimismo *Colossians and Philemon*, 167-170).

[382] En el anterior uso de la imagen, la participación con Cristo en su resurrección se veía aún como futura (Rom 6,5.8; 8,11; también Flp 3,10-11.21).

[383] Sobre 1,24, véase *supra*, § 29.3e.

[384] Un aspecto característico del tema del "misterio" en escritos judíos es la afirmación por un individuo o grupo de que la resolución del misterio les ha sido revelada a ellos (y por implicación, no a otros); véase § 29 n. 114, *supra*.

[385] Como generalmente se reconoce, *paralambanō* es más o menos un término técnico que hace referencia a la transmisión de tradición; también es el término más frecuentemente usado por Pablo en este sentido (1 Cor 11,23; 15,1.3; Gál 1,9.12; Flp 4,19; 1 Tes 2,13; 4,1; 2 Tes 3,6).

Aquí podemos decir de paso que Pablo veía una total coherencia entre la tradición de Jesús que él sabía que se había transmitido a los colosenses y las osadas aserciones cristológicas hechas en la carta. Era el propio Jesús quien proporcionaba un modelo para su vida diaria, así como la clave para desentrañar el misterio divino, y era él también el tema central de su devoción[386].

Como ya hemos señalado, la respuesta a la crítica despectiva dirigida contra la iglesia colosense desde una o más sinagogas de Colosas está concentrada en 2,8-23. Cualesquiera que fuesen los papeles que la "filosofía" colosense atribuyese a "las fuerzas elementales (*ta stoicheia*) del mundo" y a "los príncipes y las autoridades", habían sido superados por el Evangelio de Cristo[387]. "En él habita *toda* la plenitud de la divinidad en forma corporal"; él "es la cabeza de todo principado y autoridad" (2,9-10); ha desarmado y derrotado plenamente a esos poderes (2,15). Lo cual significa también que ha desaparecido todo predominio que esos poderes pudieran haber tenido sobre las vidas de aquellos a los que va dirigida la carta: su falta de circuncisión ha dejado de ser problema con la muerte de Cristo, una circuncisión en cierto modo (2,11); su nueva vida es un compartir la vida posresurrecional de Cristo (2,12-13), y sus transgresiones y cualquier acusación que pudiera haber contra ellos han quedado canceladas (2,13-14). No se nos debe escapar la relación existente aquí con Gál 4,1-10: lo que Pablo consideraba una exaltación excesiva de la Ley, y el modo en que esta era utilizada para impedir a los gentiles incircuncisos una participación plena en los beneficios correspondientes (así como para dirigir su conducta), era aquello contra lo que él objeta-

---

[386] Col 2,6-7 es una de las más importantes confirmaciones –a menudo pasada por alto– de que muy posiblemente un cuerpo sustancial de tradiciones sobre Cristo Jesús como Señor fue transmitido a las iglesias al ser fundadas (se podría dar por supuesto que este había sido el caso en Colosas). Que tal tradición fuera a determinar su conducta (*peripatein*) significa presumiblemente que incluía la clase de tradición de Jesús que formaba el núcleo de los evangelios sinópticos.

[387] Es considerable el debate sobre el empleo y el significado de *stoicheia,* pero probablemente esta palabra encierra la creencia muy común (incluso hoy) de que el ser humano vive bajo la influencia o el dominio de fuerzas elementales y cósmicas, independientemente del concepto preciso que se tuviera de ellas; para un útil resumen de consideraciones al respecto, véase R. P. Martin, *Colossians and Philemon* (NCBC; Londres: Marshall, Morgan & Scott, 1973), 10-14; también mi *Colossians and Philemon,* 148-151. La frase "los príncipes y las autoridades" procede de los variados términos y conceptos enumerados en 1,16 (véase al respecto mi *Colossians and Philemon,* 93-93), pero es una expresión variante de la misma gama de creencias sobre el cosmos y los poderes cósmicos que influían en el destino humano o lo determinaban.

ba tan enérgicamente, aun cuando las sinagogas colosenses no pretendieran forzar a los creyentes gentiles a aceptar esa lógica.

La presión era evidente, en cambio, respecto a la aceptación de los preceptos y ritos que las sinagogas de Colosas juzgaban indispensables: las prescripciones tradicionales judías respecto a comida y bebida y sobre las fiestas (2,16.20-23), y la pretensión más peculiar de que los creyentes se unieran al "culto de los ángeles" (2,18)[388]. Desde la perspectiva de las sinagogas de Colosas, no observar esas prescripciones ni rendir ese culto "condenaba" (*krinein*) y "descalificaba" (*katabrabeuein*) a los creyentes colosenses (2,16.18)[389]. La respuesta es de nuevo contundente. Se trataba del mismo error al que Pablo se había enfrentado en Galacia: esa insistencia en presentar esos preceptos como indispensables equivalía a considerar la Ley misma como una de las "fuerzas elementales" (2,20; Gál 4,9-10). Además, con ello no se reconocía que los creyentes ya estaban experimentando en Cristo la realidad solo prefigurada en esos preceptos y culto, y se alimentaba la arrogancia y el autoengaño (2,18.23).

La base para la conducta de los cristianos era, en cambio, reconocer lo que ya había ocurrido en sus vidas: habían resucitado con Cristo y debían aspirar a las cosas de arriba y no a las de la tierra (3,1-2); habían muerto a sus vidas de antes, y su vida real estaba "oculta con Cristo en Dios" (3,3). En ello debían fijar su esperanza (3,4). Era necesario que este punto de partida básico determinase en adelante su conducta: lo que debían evitar (3,5-11) y lo que debían procurar (3,12-17). La parénesis utiliza imágenes (despojarse, revestirse de) y formas (listas de vicios y de virtudes) que eran habituales en los sistemas éticos del mundo antiguo[390]. Es notable, sin embargo, la peculiar aversión de los judíos a la *porneia* ("inmoralidad sexual") y la idolatría (3,5), así como su característico hincapié en la observancia de sus prácticas. Más característicamente cristiana es la presentación de Cristo como la imagen de Dios, a la que los creyentes debían conformarse (3,10), y la aserción de que en Cristo la discriminación por razón de nacionalidad, religión o condición social llega ahora a su fin (3,11). La recomendación de humildad chirriaría a los colosenses, como desentonaba del pensamiento griego en general (3,12)[391], y el énfasis en

---

[388] Véase *supra*, nn. 363, 364 y § 34.6d.

[389] *Brabeuō* tiene el sentido principal de "otorgar un premio" (un *brabeion*) en una competición; por eso, *katabrabeuō* (solo aquí en el griego bíblico, y no muy presente en el resto de escritos) significa "decidir en contra" como un árbitro y, por lo mismo, "descalificar para un premio" (BDAG, 515).

[390] *Theology of Paul*, 123-124, 662-665.

[391] W. Grundmann, *TDNT* VIII, 1-4, 11-12.

la necesidad de perdonar como el Señor perdonó y en la motivación central del amor (3,13-14) puede ser considerado como un elemento distintivo de la tradición de Jesús[392].

Todo esto configuraba un modo de vivir diferente del promovido por las sinagogas colosenses. Pablo y Timoteo esperaban que, proporcionando esas directrices y exhortaciones en sustitución de los ritos y preceptos propugnados por los desdeñosos judíos, permitirían a los creyentes colosenses mantener sus prioridades y vivir con confianza según sus propias convicciones. Presumiblemente, no es mera coincidencia que la parénesis culmine en recomendaciones a los creyentes relativas a su culto –que mediten sobre la palabra de Cristo, se instruyan y amonesten mutuamente y canten en acción de gracias– y en la inculcación de una actitud de agradecimiento a Dios (3,16-17)[393]. Esta sería la respuesta a cualquier jactancia por parte de las agrupaciones sinagogales de que su culto había alcanzado alturas que los creyentes nunca podrían experimentar. ¡Muy al contrario!, dice Pablo.

El bloque final de parénesis (3,18–4,1) se nos presenta como una especie de sorpresa, porque el autor o autores parecen utilizar un tema de moral familiar antigua: la importancia de un buen gobierno del hogar (*oikonomia*). Además, lo utilizan en términos de otros conocidos preceptos de moral familiar: particularmente reconocen y confirman la centralidad y dominio del *paterfamilias*, como esposo, padre y amo, y esperan que la mujer sea "sumisa" a su marido[394]. Pero es notable la suposición de que los hijos y los esclavos formaban plenamente parte de la asamblea cristiana; como ya se ha señalado, la palabra les es dirigida de manera directa (3,20.22). Y el conjunto está impregnado de espíritu cristiano mediante la constante referencia a su común Señor:

- 3,18: "mujeres, sed sumisas a vuestros maridos, como conviene en el Señor".
- 3,20: "hijos, obedeced a vuestros padres... porque esto es grato en el Señor".

---

[392] *Jesús recordado*, 224 n. 48, 670.

[393] Para detalles, véase *Colossians and Philemon*, 235-241.

[394] Detalles de nuevo en *Colossians and Philemon*, 242-247; véase también mi "The Household Rules in the New Testament", en S. C. Barton (ed.), *The Family in Theological Perspective* (Edimburgo: Clark,1996), 43-63. De buena gana reconozco mi deuda en particular con D. Balch, *Let Wives Be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter* (Missoula: Scholars, 1981). Véase también Witherington, *Women in the Earliest Churches*, 47-54.

- 3,22: "esclavos, obedeced en todo... temiendo al Señor".
- 3,23: "todo lo que hagáis, hacedlo de corazón, como para el Señor".
- 3,24: "el amo al que servís es Cristo".
- 4,1: "amos, dad a vuestros esclavos lo que es justo y equitativo, sabiendo que también vosotros tenéis un amo en el cielo"[395].

Al reafirmar y exponer así la idea común de la importancia del buen gobierno y orden doméstico, la intención era presumiblemente doble. En parte, la exhortación reconocía el puesto fundamental de la familia en la organización social. Pablo y Timoteo pudieron hacer las recomendaciones precedentes pensando que los visitantes de la comunidad cristiana colosense (o informantes dentro de ella) recibirían la impresión de que esos creyentes eran buenos ciudadanos, tan cívicamente responsables como cualquiera de sus convecinos[396]. Habría sido, además, una respuesta a toda insinuación de la comunidad sinagogal colosense de que los cristianos, al carecer de la disciplina y los ritos establecidos por la Ley, eran forzosamente menos responsables en cuanto a su familia y a sus deberes de ciudadanos. En parte también, como hacía Pablo al tratar de mejorar la relación entre Filemón y Onésimo, la exhortación situaba las relaciones familiares (de los individuos y de la familia en conjunto) dentro de la relación más fundamental con el único Señor en el que ellos creían y con el que se habían comprometido. Este era el modo en que, al final de su misión, Pablo consideraba que su mensaje podía influir en las condiciones sociales y políticas de su tiempo: como un fermento que poco a poco permea y transforma el conjunto, no necesariamente en sus actividades y formas visibles, sino más bien en su carácter íntimo y en el espíritu impulsor.

f. Las repercusiones

Como sucede con respecto a casi todas las cartas paulinas, no tenemos información acerca de cómo fue recibida Colosenses ni de su efecto. En esto, una vez más, un factor decisivo pudo ser el terremoto que asoló el valle del Lico en 60-61. Según Tácito, Laodicea tuvo graves daños, y aunque este autor no menciona los sufridos por Colosas, es muy impro-

---

[395] Véase J. M. G. Barclay, "Ordinary but Different: Colossians and Hidden Moral Identity": *ABR* 49 (2001) 34-52.

[396] La intención, en otras palabras, era más o menos como la de las exhortaciones dirigidas a los creyentes de Roma (Rom 12,9–13,7; cf. también 4,5-6): llamar a ser ejemplos de una ciudadanía responsable (véase *supra*, § 33.3f[ii]).

bable que esta ciudad quedase más o menos indemne[397]. El poco fiable Orosio (siglo V) refiere que las tres ciudades del valle del Lico "fueron arrasadas por terremotos" (*Hist. adv. paganos,* 7.7.12)[398]. Pero aun cuando el grupo de creyentes colosenses hubiera sobrevivido al terremoto de 60/61 d. C., no sabemos si Colosas fue ampliamente reconstruida[399]. Es posible que la mayor parte de los miembros de aquella iglesia que sobrevivieron se instalasen en otro lugar, posiblemente en Laodicea, que, de nuevo según Tácito, fue reconstruida rápidamente y con sus propios medios.

Quizá más significativo es el hecho de que ninguno de los subsiguientes dirigentes cristianos que escribieron cartas a iglesias de Asia Menor[400] incluyó Colosas en su correspondencia. ¿Indica esto que no sobrevivió la iglesia colosense como tal? Aquí podría ser significativo el hecho de que aunque tenemos información sólida sobre la importancia en la historia del cristianismo de las otras dos ciudades del valle del Lico (Hierápolis y Laodicea)[401], no ocurre lo mismo con Colosas.

Esto plantea también la cuestión de qué sucedió con la Carta a los Colosenses. ¿Se libró de la destrucción causada por el terremoto, a diferencia quizá de la Carta a los Laodiceos? (Col 4,16)?[402] ¿O conservó Timoteo una copia, tal vez para usarla en posteriores intentos de mantener y promover el legado de Pablo? En todo esto no podemos hacer otra cosa que especular.

34.7 ¿Cuándo murió Pablo?

Lucas termina su narración sobre los comienzos del cristianismo con un Pablo crepuscular durante sus dos años de reclusión (hacia 60-62) en la capital del Imperio. Aunque Lucas sabía muy bien que Pablo había sido

[397] "En la provincia de Asia, una de sus ciudades más famosas, Laodicea, fue destruida por un terremoto ese año, y reconstruida con sus propios recursos, sin ninguna subvención de Roma" (Tácito, *Ann.,* 14.27.1).

[398] Extrañamente, nunca ha sido excavado el montículo correspondiente al emplazamiento de Colosas, por lo cual no disponemos de ninguna prueba arqueológica.

[399] Hay alguna prueba epigráfica y numismática de la continuidad de Colosas como ciudad romana, pero, evidentemente, nunca recobró su antigua importancia.

[400] El vidente de Apocalipsis (Ap 2–3) e Ignacio.

[401] Una tradición antigua sitúa las tumbas de Felipe y sus cuatro hijas en Hierápolis (Eusebio, *HE,* 3.31.4; 5.24.2). Laodicea era una de las iglesias a las que escribió el vidente del Apocalipsis (Ap 3,14-25), y el consejo municipal de Laodicea se reunió hacia 363 d. C. Su emplazamiento tampoco ha sido debidamente excavado.

[402] Concebiblemente, fue el intercambio de las dos cartas (Col 4,16) lo que dio como resultado el extravío de una y la conservación de la otra.

llevado a Roma para comparecer en juicio ante el emperador, no hizo el menor intento de rematar su narración dando noticia de ese proceso. Parece poco verosímil que Lucas no conociese el resultado de la causa al final del período de dos años: la hipótesis de que Hechos fue escrito antes del proceso, y posiblemente para influir en él[403], queda descartada si nos atenemos a la datación normal del evangelio de Lucas: todos los especialistas consideran que fue escrito utilizando el evangelio de Marcos, datado a finales de los años sesenta o principios de los setenta. Además, Lucas ya había indicado cuál iba a ser el veredicto mediante un comentario entre Agripa II y el gobernador Festo (Hch 26,31-32) antes de que Pablo fuera embarcado hacia Roma. Y luego el fallo había sido confirmado para sus lectores con el episodio de Malta subsiguiente al naufragio: la inmunidad de Pablo al veneno de la víbora probó a los presentes que Pablo no era un criminal, ¡sino un dios (28,4-6)! Por otra parte, Lucas había preparado a su público para la muerte de Pablo en el discurso pronunciado por este en Mileto (20,25.29). Y debemos tener en cuenta además que la tendencia de Lucas era dorar o silenciar los incidentes más negativos al narrar la expansión del cristianismo[404].

Por eso, la deducción más obvia es que Lucas sabía sobradamente que el proceso celebrado tras los dos años de reclusión había acabado mal para Pablo, quien había sido ejecutado inmediatamente o poco después[405]. Pero esta no era la nota con la que Lucas quería finalizar su historia. Lo que le importaba era que, al presentar a Pablo predicando libremente el Evangelio en Roma, él había culminado la narración y concluido el programa que se había trazado: relatar el modo como los testigos de Cristo se extendieron desde Jerusalén por toda Judea y Samaría y hasta "los confines de la tierra" en Roma (1,8)[406]. Era preferible un final abierto, en el que continuase la predicación de Cristo y del reino de Dios (28,30-31), con la implicación de que esa era la tarea permanente de quienes se fueran sucediendo como

[403] Véase *supra,* § 21 n. 52.

[404] Particularmente el incidente en Antioquía y la oposición a la que se enfrentó Pablo en Galacia, Corinto (2 Cor 10–13) y Filipos (Flp 3,2-21). Como observa Haenchen, en ningún lugar preparó Lucas a sus lectores para un final feliz (*Acts,* 731).

[405] Omerzu, "Schweigen", 156. P. R. McKechnie, "Judean Embassies and Cases before Roman Emperors, AD 44-46": *JTS* 56 (2005) 339-361, observa que, durante un período de aproximadamente dos decenios, los fallos parecen haber sido invariablemente favorables a la clase sacerdotal de Jerusalén, incluso en contra de algunos procuradores romanos. Esto sugiere que, en el caso de Pablo, Nerón habría dictado sentencia contra él.

[406] Cf. *supra,* § 22 n. 53. Véase Lichtenberger, "Jews and Christians in Rome", 2152-2153; W. F. Brosend, "The Means of Absent Ends", en Witherington (ed.), *History,* 348-362.

testigos de Cristo. Aparte de cualquier otra cosa, tal final invitaba a todos los lectores y oyentes de la segunda generación del cristianismo a continuar la misma historia dando el mismo testimonio en sus situaciones particulares[407].

El libro de Lucas no da para más. ¿Hay fuera de Hechos alguna información o tradición que arroje luz sobre lo sucedido a Pablo? Tres fuentes adicionales indican algo al respecto.

1) Las epístolas pastorales (1 y 2 Timoteo y Tito) deben leerse muy probablemente como cartas escritas en el espíritu de Pablo unos veinte o treinta años después[408]. No obstante, podrían contener material anterior procedente de Pablo o tradiciones relativas a él muy bien fundadas. En referencia al propio Pablo y su destino, la más interesante es 2 Timoteo, especialmente 2 Tim 4,9-18. La carta habla de la "primera defensa" de Pablo, que él había tenido que afrontar solo, y de haber sido "librado de la boca del león" (4,16-17). Esto podría sugerir que había habido un primer juicio, al que Pablo había sobrevivido, aunque le esperaba un segundo, que podía tener –y seguramente tuvo– como resultado su muerte (4,6-7)[409]. Particularmente patéticos son el sentimiento de haber sido casi abandonado ("solo Lucas está conmigo" [4,11]) y las peticiones ("tráeme el abrigo que me dejé en Tróade... también los libros, sobre todo los pergaminos" [*membranas*] [4,13])[410]. De esto cabe inferir, probablemente, que después del primer juicio se hicieron más rigurosas las condiciones de reclusión de Pablo. Quizá había pasado a ocupar una fría mazmorra, donde un abrigo le sería de absoluta necesidad 4,21), y donde él consideraría ya urgente dejar en condiciones su archivo.

En principio, 2 Timoteo solo habría ampliado la historia narrada en Hechos con la inclusión de un primer juicio, sin insinuar de ningún modo que Pablo llegara a quedar en libertad[411]. Pero cuando se añaden las otras

---

[407] Véase B. S. Rosner, "The Progress of the Word", en I. H. Marshall / D. Peterson (eds.), *Witness to the Gospel: The Theology of Acts* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 215-233; y *supra,* n. 233.

[408] Véase *infra,* tomo III.

[409] "Estoy a punto de ser derramado en libación, y el momento de mi partida es inminente. He luchado la noble lucha, he llegado al fin de la carrera..." (4,6-7); contrástese con Flp 3,12-14.

[410] Véase *supra,* § 29 n. 335.

[411] La idea de que 2 Timoteo y la información que contiene se deben considerar independientemente de las otras dos pastorales tiene un convencido defensor en M. Prior, *Paul the Letter-Writer and the Second Letter to Timothy* (JSNTS 23; Sheffield: JSOT, 1989), seguido por Murphy-O'Connor, *Paul,* 357-359.

dos pastorales es posible inferir que Pablo quedó en libertad después de su primer (o segundo) juicio y pudo volver a la región del Egeo[412]. De hecho, los planes de viaje en 1 Timoteo (3,14-15) y Tito (3,12) recuerdan anteriores esperanzas y proyectos de Pablo, y si los relacionamos con el sereno pesimismo de 2 Tim 4,6-7 tendremos que imaginar un nuevo período de misión más extenso de Pablo en la región del Egeo y Grecia (Nicópolis), seguido de un ulterior encarcelamiento (razón desconocida) antes de su juicio final y, presumiblemente, muerte. Por mi parte, dudo de que este sea el mejor modo de interpretar los datos. Sospecho que hay una reelaboración de anteriores itinerarios paulinos y que los únicos datos relacionados directamente con la cuestión del final de Pablo son los del pasaje de 2 Tim 4,6-18. Cabe también que 4,9-18 deba interpretarse como una nota que Pablo logró filtrar desde su más severo encierro final[413]. Así quedaría completado al menos lo referido por Hechos. Pablo habría sido juzgado tras los dos años de reclusión domiciliaria. Pese a verse abandonado por sus amigos (!), el recluso obtuvo la libertad. Pero fue un alivio temporal, porque fue recluido nuevamente, aunque ahora en condiciones más rigurosas. Hubo un segundo juicio, que dio como resultado su ejecución.

¿Cómo compaginar esta especulación con lo que sabemos sobre la situación en Roma durante el período correspondiente? El factor más importante es que, después de los primeros cinco años de su reinado, considerados por los poetas de la época como una edad de oro, el emperador Nerón, tanto en su carácter como en su estilo de gobierno, empezó a degenerar. Eso ocurrió en 59 d. C., tras haber organizado el asesinato de su madre (Tácito, *Ann.*, 15.67)[414]. Los cinco años siguientes culminaron en el incendio de Roma, del que fueron culpados los cristianos. Volveré sobre esto en § 35. La cuestión es que durante ese otro lustro (59-64) Nerón se volvió cada vez menos racional y predecible. Josefo refiere que algunos judíos a los que el procurador Félix había enviado presos a Roma "a rendir cuentas al César" "por una acusación menor, insignificante", estaban todavía allí bajo custodia en 64 d. C., es decir, pasados cuatro o cinco años (*Vida*, 13-14). Es muy posible, pues, que Nerón decidiera arbitrariamente considerar los cargos contra Pablo más graves de lo que le habían parecido a Festo. Y, si durante su encierro, Pablo logró hacer llegar su mensa-

[412] 1 Tim 1,3; 2 Tim 1,18; 4,20; Tit 1,5; 3,12.

[413] Esta idea se me ocurrió al leer la nota, de carácter similar, que William Tyndale se las arregló para enviar clandestinamente desde su prisión. La nota estaba enmarcada y colgada en una pared de Tyndale House, en Cambridge.

[414] Para más detalles, véase, por ejemplo, *OCD*[3], 1037-1038.

je al pretorio y a funcionarios de Nerón (Flp 1,13), es verosímil que esa noticia incitase a los consejeros del emperador contra el representante de este nuevo ejemplo de penetración en la sociedad romana (y de su corrupción) de la "superstición" oriental. El escenario que nos sugiere 2 Tim 4,6-18 es compatible con todo esto y apunta también a una ejecución de Pablo en 62 d. C., o posiblemente como parte del pogromo del año 64 contra los cristianos.

2) La segunda tradición posiblemente conectada con el asunto que nos ocupa se encuentra en *1 Clem* 5,6-7:

> [6]Siete veces llevó [Pablo] cadenas; fue enviado al exilio y apedreado; sirvió de precursor en Oriente y Occidente; obtuvo noble reputación por su fe. [7]Enseñó justicia al mundo entero y, habiendo llegado al límite (*terma*) de Occidente y dado testimonio ante los príncipes, fue liberado de este mundo y transportado arriba, al lugar santo, habiéndose convertido en el máximo ejemplo de resistencia.

La referencia a siete períodos de prisión podría indicar una información de tiempo posterior a la reclusión de la que habla Hechos en su capítulo 28[415]. Pero lo importante aquí es el sentido de la frase "el límite de Occidente". La interpretación más natural es que se alude a España[416]. Algunos comentaristas se preguntan si Clemente se limitó a tomar esto de Rom 15,24.28, en la suposición de que Pablo había alcanzado realmente su meta[417]. De otro modo, su relato podría reflejar recuerdos conservados por el propio Pablo (15,19) de su misión en Oriente ("desde Jerusalén") y Occidente ("en todas direcciones hasta el Ilírico"). Conviene, sin embargo, tener en cuenta que Clemente estaba escribiendo desde la capital del imperio, y por la frase que utilizó es difícil imaginar que se refiriese a otro punto que a uno situado al oeste de Roma[418]. En cualquier caso, "habien-

[415] Haacker, *Römer,* 311, aunque si la expresión "más cárceles" de 2 Cor 11,23 hacía referencia a tres o cuatro períodos de encierro, entonces los de Jerusalén, Cesarea y Roma completarían los siete, pero sabemos muy poco sobre los diversos elementos de la lista de 2 Cor 11.

[416] H. Lona, *Der erste Clemensbrief* (KAV; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998), 165; bibliografía anterior en BDAG, 935-936. Estrabón describe España como "el punto más occidental no solo de Europa, sino también de todo el mundo habitado" (3.1.4). Ellis señala que Filóstrato (*Apol.,* 5.4) llama a Gades (Cádiz) la *terma* de Europa (*Making,* 281). Murphy-O'Connor sugiere que la hostilidad que experimentó Pablo de la iglesia romana (2 Tim 4,16) podría explicarse por el fracaso de su misión en España (*Paul,* 361-363).

[417] Por ejemplo, Lüdemann, *Early Christianity,* 266; cf. BDAG, 935-936.

[418] H. Löhr, "Zum Paulus-Noriz in 1 Clem 5,5-7", en Horn (ed.), *Ende,* 197-213, aunque señala que *terma* podía marcar el "el oeste" como meta o punto donde dar la

do llegado al límite de Occidente y dado testimonio ante los príncipes, fue liberado de este mundo" invita a pensar que la aparición ante los "príncipes" condujo directamente a su muerte.

3) Por último, dos testimonios pueden agruparse como procedentes de más de un siglo después de la muerte de Pablo. El primero es el famoso fragmento muratoriano, que simplemente señala que Lucas dejó fuera de Hechos la pasión de Pedro "y también la marcha de Pablo de la ciudad en su viaje a España". Aquí, más que en el caso de *1 Clemente,* la mención de la partida de Roma *en camino* hacia España recuerda tanto las intenciones de Pablo en Romanos (15,24 y 28) como para sugerir que su origen está en esa carta[419]. El otro testimonio es el relato del martirio de Pablo en *Los Hechos de Pablo* 11, que contiene un desarrollo novelístico de lo que supuestamente era una anterior tradición de que el apóstol había sido ejecutado por Nerón durante su persecución de los cristianos tras el gran incendio de Roma; el relato concreta que la muerte fue por decapitación (11,5)[420]. Reveladoramente, *Los Hechos de Pablo* no muestra interés por una misión en España ni conocimiento de ella, aunque este tema habría sido muy jugoso para el novelista[421].

Eusebio infiere de 2 Timoteo que Lucas escribió Hechos durante los dos años de reclusión de Pablo en Roma; también, que este quedó libre mediante una defensa exitosa, antes de ir a Roma por segunda vez y sufrir allí martirio (*HE,* 2.22.1-8). No está claro si *Los Hechos de Pablo* proporciona la base para otra información de Eusebio relativa a que "Pablo fue decapitado en Roma" (*HE,* 2.25.5) durante la persecución de Nerón. Pero Eusebio también atestigua que todavía "los cementerios llevan allí el nombre de 'Pedro y Pablo'", y atribuye la tradición a un escritor cristiano, "Gayo, quien vivía cuando Ceferino era obispo de Roma" (198-207), e identifica el monte Vaticano y el camino de Ostia como los lugares especialmente

---

vuelta en una carrera de carros o a pie (LSJ, 1777). Sanders ya había observado que "si [la *terma* del oeste] significa "meta del oeste", en el sentido de "destino fijado de Pablo, entonces bien podría tratarse de Roma" (*Paul,* 16).

[419] Omerzu, "Schweigen", 129. B. Wander, "Warum wollte Paulus nach Spanien?", en Horn (ed.), *Ende,* 175-195, concluye que el dictamen final sobre si realmente Pablo emprendió una misión en España ha de ser un *non liquet,* "no está claro" (190). La falta de indicios fiables, e incluso de leyendas, sobre actividad misionera de Pablo en España no deja de ser reveladora.

[420] Textos en *NTA* II, 260-263; Elliott, *Apocryphal New Testament,* 385-388.

[421] *Los Hechos de Pedro* empieza con una narración novelística sobre la marcha de Pablo hacia España (1-3) (*NTA* II, 287-289; Elliott, *Apocryphal New Testament,* 399-401). Schnabel insiste en la idea de que Pablo quedó en libertad de su (primera) reclusión en Roma y emprendió una misión en España (*Mission,* 1273-1283).

venerados en conexión con los dos apóstoles (2.25.6-7)[422]. Eusebio cita también a Dionisio, obispo de Corinto, quien afirma que Pedro y Pablo "enseñaron en Italia en el mismo lugar y recibieron el martirio al mismo tiempo" (2.25.8), y luego a Orígenes respecto a la tradición de que Pablo "sufrió martirio en Roma, en tiempos de Nerón" (3,1.3).

En todo esto, la tendencia a la hagiografía y la pretensión de ciertas iglesias de ser de fundación apostólica[423] han oscurecido desde tiempos antiguos los datos históricos disponibles, ya entonces escasos, por lo cual poco más se puede extraer de ellos. Cualquiera que sea la hipótesis que se elabore, necesariamente deja en el aire estos problemas:

- El silencio de Hechos sobre si Pablo fue puesto en libertad y partió a realizar nueva labor misionera.
- La dificultad de compaginar el testimonio de 2 Timoteo con el de las otras dos cartas pastorales.
- La dificultad de compaginar 1 Timoteo y Tito (más misión en el Egeo, pero nada sobre ida de Pablo a España) con *1 Clem* 5,6-7 (Pablo llega al "límite de Occidente", pero ni palabra sobre otra misión)[424].

Probablemente, en el mejor de los casos, deberemos concluir que Pablo fue ejecutado en tiempos de Nerón, y quizá por mandato de este, entre 62 y 64 d. C.[425] La falta de una tradición que refiera de otro modo la muerte de Pablo puede considerarse una confirmación suficiente para esta conclusión histórica.

---

[422] La declaración completa es ofrecida en § 35.3; *infra*. Recientes investigaciones arqueológicas en Roma, en San Pedro y en San Pablo Extramuros, sugieren que ambas basílicas fueron construidas realmente sobre los lugares donde Pedro y Pablo fueron ejecutados o sepultados; véase también Bruce, *Paul*, 450-454. Pero cuanto se diga más allá de esto tiene forzosamente carácter conjetural. Por su parte, Barrett señala que "hay bastante adecuación teológica, aunque menos convicción histórica, en la tosca inscripción realizada sobre una losa sepulcral del siglo XIV en San Pablo Extramuros: PAULO APOSTOLO MART."; véase § 35 n. 53.

[423] Dionisio afirmaba que su iglesia, la de Corinto, había sido fundada por Pedro y Pablo (Eusebio, *HE*, 2.25.8).

[424] Murphy-O'Connor sugiere un solo verano de misión en España (un fracaso), seguido por un nuevo año en el Ilírico, y luego vuelta a Macedonia y a Éfeso (*Paul*, 363-364).

[425] Esta es también la conclusión de Becker, *Paul*, 476, y Schnelle, *Paul*, 364-386. Murphy-O'Connor deja un margen para unos cinco años más de trabajo misionero tras la reclusión, antes de que Pablo volviera a Roma con objeto de apoyar a los cristianos de allí durante la continua persecución de Nerón, para dejar la vida en el último año de este emperador, a finales del 67 o comienzos del 69 (*Paul*, 368-371).

Capítulo 35

Silencio en torno a Pedro

En comparación con la misión de Pablo, lo que se conoce de la misión de Pedro es lamentablemente exiguo. Si Pedro hubiera tenido a alguien como Lucas que recogiera sus hechos y aventuras, ¡qué espléndido relato habría llegado hasta nosotros! Esto es una razón más para estar agradecidos a Lucas. Porque si supiéramos de Pablo solo lo que nos dicen sus cartas, sería muy pobre nuestro conocimiento de su misión y tendríamos que haber recurrido a innumerables conjeturas y especulaciones para poder situar cada uno de sus escritos en la situación histórica correspondiente. Por desdicha, el caso de Pedro es mucho peor en cuanto a datos. Porque mientras que hay al menos varias cartas cuya composición o dictado podemos atribuir a Pablo con total certeza, en lo tocante a Pedro no es posible tal seguridad; incluso la carta conocida como 1 Pedro suele ser considerada una composición o compilación posterior[1]. Y sin un Lucas que haya seguido los pasos de Pedro, todo lo que tenemos son indicios que examinar e inferencias que extraer. Hay varios de esos indicios, pero, en conjunto, nos encontramos en la oscuridad, con solo unos hilos de luz que iluminan porciones mínimas de una gran superficie, creando el problema de cómo relacionar esos diminutos espacios de conocimiento para formar con ellos una imagen general coherente.

35.1 La misión posterior de Pedro

Lo referido sobre el liderazgo de Pedro durante los primeros días de la nueva secta en Jerusalén y sobre sus inicios misioneros es tan abundante (o tan escaso) como la mayor parte de lo referido por Lucas sobre la misión de

[1] Véase *infra*, § 37.3a.

Pablo (§ 26). Pero la serie de noticias relativas a Pedro termina cuando él, un tanto misteriosamente, sale de escena para ir "a otro lugar" (Hch 12,17)[2]. Después permanece ausente de la narración de Lucas, exceptuada la breve (aunque decisiva) reaparición en el Concilio de Jerusalén (15,7-11). Más allá de esto, nada. Las alusiones e indicios en otros pasajes compensan muy poco tan notable silencio.

a. Pedro, en el Concilio de Jerusalén y en Antioquía

Conviene recapitular lo que hemos aprendido sobre estos dos episodios (§ 27), desde la perspectiva de Pedro. En la consulta de Jerusalén, la cuestión –punto en que coinciden Lucas y Pablo– era si necesariamente los creyentes gentiles debían circuncidarse para ser considerados miembros plenos de la secta del Nazareno. La asamblea acordó, al final, que la circuncisión no era necesaria. Lo que resultó determinante fue el reconocimiento, por todas las partes, de que la gracia de Dios había sido otorgada a Pablo para que evangelizase a los gentiles con independencia de su condición de incircuncisos (Pablo, en Gál 2,7-9) o, alternativamente, que el Espíritu de Dios les había sido dado a los creyentes gentiles, aun no estando circuncidados (Pedro, en Hch 15,7-9). Pablo recuerda el encuentro desde su punto de vista; no recoge ningún testimonio proporcionado por Pedro. En cambio, Lucas narra los acontecimientos más desde la perspectiva de Jerusalén, dando crédito ante todo a Pedro; el testimonio de Pablo (y Bernabé) es solo confirmatorio del decisivo papel petrino (15,12).

La manera más adecuada de considerar las dos versiones es, como se ha sugerido, viéndolas como dos enfoques distintos de un mismo acontecimiento[3]. Que Pablo destaque su propio concurso en la decisión es perfectamente entendible, considerada la necesidad que, evidentemente, percibía de subrayar la autoridad de su evangelio, por la crisis a la que él se enfrentaba en Galacia. Que con ello restara significación al papel de Pedro, si es lo que hizo, simplemente nos dice algo de la tensión que experimentaba Pablo en sus relaciones con los apóstoles "columnas"[4]. Pero desde una perspectiva jerosolimitana, como la que representaba Lucas, era igualmente necesario que al precedente ofrecido por Pedro se le reconociera la importancia debida[5]. Eso

[2] Véase *supra,* § 26, sobre n. 130.

[3] Véase *supra,* § 27.3a-b.

[4] Véase *supra,* § 27.3c.

[5] Cf. P. Perkins, *Peter: Apostle for the Whole Church* (1994; Minneapolis: Fortress, 2000), 119.

significaba dar prominencia a un episodio de los comienzos de la misión de Pedro que proporcionaba ese precedente: la conversión del centurión romano Cornelio (Hch 10,1–11,18). Al evaluar las dos diferentes versiones del acuerdo de Jerusalén no debemos situar una frente a la otra como alternativas mutuamente excluyentes. Si Lucas en su narración da al episodio de Cornelio un relieve aceptado solo más tarde, ello no debe disminuir la importancia del precedente. Y la versión paulina no debe considerarse desapasionada y completamente imparcial, como si solo Pablo proporcionase información histórica fiable, un error cometido con demasiada frecuencia al juzgar las respectivas visiones de Pablo y Lucas de un determinado hecho histórico.

El factor decisivo es que se aceptó el alegato en favor de una misión entre los gentiles que no exigiese la circuncisión de los convertidos, con independencia de que fuera presentado por Pedro o por Pablo. Y lo que viene más al caso: Pedro desempeñó un papel significativo en ese acuerdo. Aunque solo fuera tender la mano a Pablo en señal de comunión y de aceptación de él como uno de los dirigentes de la nueva secta (Gál 2,9), ese gesto no era nada baladí. Y como en ambas versiones entrañaba la idea de que la gracia o el Espíritu de Dios se había abierto camino más allá de la aceptación tradicional de la conversión de gentiles, esto dice también mucho sobre las prioridades de Pedro y su disposición a dejar a un lado viejas normas, paso radical que esa nueva concepción exigía. Además, solo hace falta un pequeño cambio o ampliación de la versión paulina para que esta presente a Pedro desempeñando un mayor papel en la cuestión. Puesto que él era reconocido como primero entre los discípulos originales de Jesús, su disposición a reconocer la voluntad de Dios en una misión dirigida a los gentiles y sin exigencia de circuncisión no podía ser sino un factor de importancia principal.

En suma, aquí, en el Concilio de Jerusalén, probablemente debemos ver a Pedro funcionando como una especie de intermediario entre los creyentes más conservadores, que insistían en que la circuncisión era una marca indispensable del pueblo de Dios, y Pablo, que abrazaba una concepción más abierta del nuevo movimiento.

El posterior incidente de Antioquía es más difícil de evaluar, precisamente porque solo disponemos de una versión, la de Pablo (§ 27.4); Lucas guarda silencio. Esto significa también que no hay una voz que hable por Pedro en este caso. Los recuerdos de Pablo nos dejan la impresión de un Pedro temeroso e hipócrita, incoherente y sin principios (Gál 2,11-14). Pero aquí, tanto como en el anterior episodio de Jerusalén, podemos considerar más que probable que Pablo esté ofreciendo una versión muy par-

cial de la confrontación[6]. Ya he indicado la clase de alegato que se podría (y seguramente se debería) hacer en favor de Pedro (§ 27.4d). Lo que emerge es un probable conflicto entre principios y pragmatismo; no sobre los principios en sí, sino respecto a cómo había que aplicarlos a la situación concreta. Lo esencial estaba claro, y no había discusión al respecto[7]. La cuestión era si debían tenerse en cuenta también otros principios y si consideraciones prácticas recomendaban una menor rigidez en el caso específico. No es difícil imaginar aquí la serie de razones que debió de sopesar Pedro, especialmente la santidad del pueblo de Dios, Israel, marcada por su separación de las (otras) naciones. Habiendo sido especialmente encargado de llevar el Evangelio a su propio pueblo, Pedro debió de sentir la necesidad de demostrar su *bona fides* como un judío devoto, a fin, también, de asegurarse de que los otros judíos le escuchasen como a uno de los suyos. Esta tensión entre principios y pragmatismo será siempre parte integral de la toma de decisiones como cabeza de grupo. Es demasiado fácil para quienes se aferran a los principios acusar a otros de laxos o timoratos, pues el arte de lograr acuerdos entre partes con diferentes intereses políticos, sociales o religiosos nunca deja de implicar cierto grado de flexibilidad. Del mismo modo, los pragmáticos estarán siempre tentados de acusar de ingenuos o fundamentalistas a quienes ponen el acento en los principios.

Aquí, una vez más, probablemente debemos buscar a Pedro en el centro: entre, por un lado, "algunos del grupo de Santiago" (Gál 2,12), empecinados en la idea de que los creyentes judíos debían "vivir como judíos", y, por otro, Pablo, defensor del principio de justificación por la sola fe en términos rigoristas. Indicio de que el arreglo alcanzado por Pedro no se veía como negación de la gracia de Dios a los gentiles es concebiblemente el apoyo unánime prestado al acuerdo por los otros creyentes judíos, incluido Bernabé, el principal aliado y compañero de Pablo en la misión entre los gentiles. Y la probabilidad de que la iglesia de Antioquía en conjunto se pusiera del lado de Pedro contra Pablo[8] sugiere que muchos creyentes gentiles antioquenos también estimaban que la acción de Pedro y el arreglo resultante eran muy apropiados en la situación de Antioquía y de sus iglesias "hijas": los creyentes gentiles se amoldarían a las leyes ju-

[6] "La imagen de Pedro es deliberadamente poco halagüeña porque Pablo desea, mediante contraste, hacer gala de su propia probidad" (Perkins, *Peter,* 117-118).

[7] Nótese de nuevo Gál 2,15-16: "Nosotros somos judíos de nacimiento... conscientes de que el ser humano no se justifica por las obras de la Ley, sino solo por la fe en Jesucristo".

[8] Véase *supra,* § 27.6.

días sobre lo puro y lo impuro lo suficiente para permitir que se reanudase la práctica de comer todos juntos[9].

El Pedro que emerge de estos episodios no carecía de voz ni de principios. Era más bien el necesario contraste con Pablo entregado totalmente a la evangelización de gentiles, temerosos de Dios y prosélitos. Era el puente entre el conservador Santiago y el radical Pablo. No consiguió mantener el vínculo en este caso. Pero el Pablo que posteriormente impulsó acuerdos de tipo similar en Corinto y Roma, y que convirtió en una gran prioridad la colecta entre sus iglesias destinada a los pobres de Jerusalén, ciertamente reconocía y afirmaba los principios y el pragmatismo en que supuestamente se había basado la actuación de Pedro en Antioquía. Tras haber luchado por sus principios y haberlos mantenido con éxito, Pablo se hizo más petrino en su táctica y manera de proceder. La influencia de Pedro en Pablo, aun sin olvidar el incidente de Antioquía, no debe ser minimizada.

b. Pedro el misionero

Pablo recordaba que a Pedro le había sido encomendada una misión muy similar a la que él mismo había recibido. El reconocimiento por la jerarquía de Jerusalén de que a Pablo le había "sido confiado el Evangelio de la incircuncisión" era un corolario del reconocimiento previo de que a Pedro le había "sido confiado el Evangelio de la circuncisión", el "apostolado de la circuncisión" (Gál 2,7-8). La misión de Pablo a los gentiles era el complemento de la misión de Pedro a los judíos. Pablo nunca se echa atrás de ese acuerdo ni lo denuncia. Implícito en toda la misión paulina se encuentra, pues, el reconocimiento de que Pedro tenía encomendada una misión similar entre su propio pueblo[10].

La misión es aludida claramente en 1 Cor 9,5, donde Pablo hace referencia a algo que parecía ser de conocimiento general: que Cefas, como otros apóstoles y los hermanos del Señor, iba acompañado de su mujer en los viajes. Como la cuestión de la que se trata es la ayuda que los apóstoles, predicadores y maestros debían esperar de las comunidades a las que iban a atender espiritualmente, la implicación es que Cefas/Pedro realizó mu-

[9] Como ya he sugerido, "el decreto apostólico" (Hch 15,29) indica el modo en que el compromiso fue llevado a la práctica en esas iglesias, antes o después, bajo la dirección de la iglesia de Jerusalén (§ 27.3e).

[10] Becker se pregunta: "¿Fue para Pedro solo un intermedio el desencuentro de Antioquía?" (*Paul*, 101-102).

chos de esos viajes y visitas[11]. Lo que no podemos determinar es si eran visitas como las referidas en Hch 9,32 –pastorales y de enseñanza– o visitas de evangelización a sinagogas, en Palestina o fuera de ella.

Es notable el texto de 1 Cor 15,3-11, donde se relaciona a Pedro, explícita o implícitamente, con no menos de tres o cuatro apariciones posresurreccionales de Cristo: a él solo (15,5), a los Doce (15,5), a los más de quinientos (15,6) y, presumiblemente, "a todos los apóstoles" (15,7). Igualmente, merece ser destacado el hecho de que Pablo afirme que todos ellos comparten y predican el mismo evangelio: "Tanto ellos como yo, esto es lo que predicamos; esto es lo que habéis creído" (15,11). El contraste (si esta es la palabra adecuada) con Gál 2,7 ("el Evangelio de la circuncisión/el Evangelio de la incircuncisión") no debe pasar desapercibido. A juicio de Pablo, él y el resto predicaban un único e idéntico evangelio; por tanto, tampoco había diferencia entre el evangelio de Pablo y el de Pedro.

Que Pedro estuviera dedicado al trabajo misionero, ya fuera expandiendo el cristianismo o ayudando a consolidar iglesias ya establecidas, probablemente explica por qué desaparece de la escena jerosolimitana después del Concilio de Jerusalén. Particularmente notable es su ausencia cuando Pablo hace su último y decisivo viaje a Jerusalén, como también llama la atención que nunca sea mencionado durante el relato lucano de la pasión de Pablo. La inferencia obvia es que Santiago se había convertido en el jefe efectivo y reconocido de la Iglesia de Jerusalén, aunque no solo por la ausencia de Pedro.

c. *¿Dónde desarrolló Pedro su encomienda?*

Ninguna de las dos referencias de 1 Corintios indica dónde desarrolló Pedro su encomienda. Lucas limita en Hechos la misión explícita de Pedro a la región costera de Palestina[12]. Quizá deban ser atribuidas a su actividad misionera "las iglesias de Judea" (Gál 1,22; 1 Tes 2,14)[13].

---

[11] En efecto, 1 Cor 9,5 da a entender que Pedro iba acompañado de su mujer en (al menos algunos de) sus viajes. Lo notable no es que estuviera casado, puesto que este dato ya figuraba en la tradición de Jesús (Mc 1,29-31 parr.), pero que fuera con su esposa hace pensar que su trabajo misionero no era tan arduo y arriesgado como el de Pablo y que quizá su misión estaba más centrada en la enseñanza que en la evangelización. Para detalles véase Thiselton, *1 Corinthians*, 679-682, y los trabajos a los que él hace referencia.

[12] Como hacen los escritos pseudoclementinos (*Hom.* 7-8) (Elliott, *Apocryphal New Testament*, 436-438).

[13] Barnett, *Birth*, 32.

Aquí resulta oportuno abordar de nuevo la cuestión de si Pedro visitó y predicó en Corinto. Aun no habiendo pruebas suficientes para demostrar que lo hizo[14], siguen en pie importantes indicios de la importancia de este apóstol en esa ciudad. El nombre de Cefas/Pedro era bien conocido por los creyentes corintios. A estos se les había dicho desde el principio que Pedro había sido el primero en ver a Cristo resucitado (1 Cor 15,5). Pablo pudo hacer referencia a los viajes misioneros y visitas misioneras o pastorales de Cefas como algo con lo que ellos estaban familiarizados (9,5). Algunas personas de Corinto lo tenían en alta estima y utilizaban su nombre a modo de distintivo o de bandera (1,12). En el último caso podemos suponer que algunas de las diferencias (de énfasis) conocidas entre Pablo y Pedro daban lugar a que algunos creyentes corintios convertidos por Pablo se alineasen en cierto modo con Pedro en determinadas cuestiones[15]. Incluso en esa fundación esencialmente paulina, el nombre de Cefas/Pedro resonaba con fuerza, y lo hacía –digamos de paso– en parte porque Pablo había hecho ver a los corintios la importancia que el papel de Cefas había tenido en los comienzos del cristianismo y aún seguía teniendo. Esto no es prueba suficiente para concluir que Pedro había visitado Corinto en persona. Pero permite deducir algo más significativo: Pedro no puso como frontera para su misión la costa oriental del Mediterráneo, sino que muy probablemente, al desempeñar su encomienda apostólica, realizó visitas de evangelización a ciudades con una sustancial comunidad judía de la diáspora y visitas pastorales a iglesias con numerosos miembros judíos, llegando así a ser conocido en las iglesias de la misión paulina[16].

¿Cabe pensar que Pedro estuvo detrás de las incursiones en las iglesias de Galacia, Corinto (2 Cor 10–13) y Filipos de esa misión? Nada en el lenguaje empleado por Pablo nos invita a hacer esa inferencia. En Gálatas, él no tiene inconveniente en reconocer su deuda con Pedro (Gál 1,18) y la cálida comunión con los apóstoles "columnas" (Pedro incluido) tras el acuerdo de Jerusalén (2,9). En cuanto al comentario parentético con el que Pablo toma distancia –"no me importa lo que fuesen; Dios no hace acepción de personas" (2,6)–, manifiesta de manera relativamente suave que la anterior categoría de Pedro y los otros apóstoles principales tenía ya

[14] Véase *supra*, § 32.3a (especialmente n. 170), 32.5b, 32.7b. Cf., por ejemplo, Perkins, *Peter*, 10-11.

[15] En § 32.1 he conjeturado que quienes tenían tendencias judías más tradicionalistas eran los más dados a reunirse en torno al nombre de Cefas (cf. § 32 n. 170).

[16] "No se puede negar la estatura de Pedro en el cristianismo primitivo. Incluso gentiles convertidos en Galacia y Corinto sabían que él había sido uno de los principales discípulos del Señor" (Perkins, *Peter*, 118; véase también 120).

escaso interés para Pablo. Pero esta declaración no es comparable con la indignación que este expresa respecto a "otro evangelio, que no es otro", llevado a los gálatas por algunos que los "perturban" (1,6-7). A juicio de Pablo, "el evangelio de la circuncisión" predicado por Pedro era el mismo que el suyo (2,7.15-16); solo se diferenciaban en los grupos a los que estaban dirigidos. Esta era la razón por la que Pablo se irritó tanto con Pedro en Antioquía: su proceder estaba minando "la verdad del Evangelio [acordado]". Puesto que Pablo no se abstuvo de decirle a Pedro a la cara lo que pensaba en Antioquía (2,11-14), difícilmente habría dejado de identificarlo como la fuente del "otro evangelio, que no es otro", si Pedro hubiera estado detrás de él. Y teniendo en cuenta que otros más tradicionalistas que Pedro estaban fuertemente representados en el nuevo movimiento, podemos pensar en más de uno que no fuera él como posible promotor de la instigación a convertir más plenamente a los convertidos de Pablo.

Lo mismo vale para Corinto y Filipos. Los "superapóstoles" de 2 Cor 11,5 y 12,11 se caracterizaban más por su elocuencia y milagros que por la preeminencia que distinguía a Pedro[17]. Y es difícil imaginar a Pablo pensando en Pedro cuando advierte contra los "perros" de Flp 3,2. Las identificaciones y asociaciones que causaron gran impresión al empezar a ser vistos los comienzos del cristianismo con arreglo a la antítesis de Baur entre Pablo y Pedro, pierden prácticamente todo su poder de sugestión si se recuerda que el nuevo movimiento contaba con esa ala tan tradicionalista, y que Pedro aparece regularmente en el centro del espectro de tendencias intentando conciliar de algún modo los dos extremos.

En lo tocante a la misión de Pedro, la referencia que despierta más intriga se encuentra en la carta asociada a su nombre: "Pedro, apóstol de Jesucristo, a los elegidos extranjeros de la diáspora en el Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia" (1 Pe 1,1). ¿Significa esto que Pedro desempeñó su encomienda en esos territorios?[18] Desde luego, forman una región trabada, que comprende la mayor parte de Asia Menor al norte de la cordillera del Tauro y se extiende a lo largo de la costa sur del mar Negro hasta

---

[17] Pero véase *supra,* § 32, nn. 427, 428.

[18] Un dato interesante es que Eusebio debía de ser consciente de que una respuesta positiva a la pregunta era solo una deducción de 1 Pe 1,1: "Pedro parece (*eoiken*) haber predicado a los judíos de la diáspora en el Ponto, Galacia, Bitinia, Capadocia y Asia" (*HE,* 3.1.1-2). Mitchell es más optimista: "Puesto que el Evangelio fue llevado allí en los primeros años de la Iglesia, el evangelizador fue seguramente Pedro, quien se dirige a los judíos del Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia en su primer episodio" (*Anatolia* II, 3).

los confines de Armenia[19]. Esa extensión territorial parece coincidir parcialmente con regiones de la misión de Pablo; seguramente, con la provincia de Asia, a menos que la referencia a ella tuviera que ver solo con su mitad norte, y posiblemente con Galacia, salvo que la zona en cuestión fuera el territorio de Galacia contiguo a Bitinia y el Ponto (Galacia septentrional). Pero por lo demás, sobre la gran extensión referida, que, como ha quedado dicho, comprendía la mayor parte de Asia Menor, no hay otra noticia temprana de misión. Por otro lado, conocemos la existencia de comunidades judías en muchas de sus ciudades[20]. Y también sabemos por la carta de Plinio a Trajano que el cristianismo ya había echado hondas raíces y era bastante influyente en Bitinia medio siglo después (*Ep.*, 10.96). Por eso es totalmente probable que en esos territorios hubiera habido una vigorosa evangelización en las décadas medias del siglo I, y de ningún modo es imposible que el propio Pedro hubiera participado en esa misión, aunque solo fuera ayudando a consolidar iglesias fundadas por otros[21].

Poco más cabe decir. El texto de 1 Pe 1,1 simplemente menciona a "los elegidos extranjeros de la diáspora" como destinatarios de la carta. Y claramente implica que eran predominantemente judíos: si la palabra "elegidos", como en el caso de Pablo, procede de la idea del pueblo judío de haber sido objeto de la elección de Dios, "diáspora" ya había arraigado como término técnico para la "dispersión" de los israelitas por las naciones[22]. Y el hecho de que se presente a Pedro como autor de una carta así dirigida indica presumiblemente que había alguna razón para vincular con él a los cris-

[19] Para más detalles, véase, por ejemplo, P. J. Achtemeier, *1 Peter* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 1996), 83-85; Achtemeier se pregunta si las zonas misioneras paulinas de Asia Menor, como Panfilia, Pisidia, Licaonia, Cilicia y Frigia, han sido excluidas deliberadamente (83, 85).

[20] 1 Mac 15,15-24 recoge una carta enviada por el cónsul romano en apoyo de judíos de varios lugares, entre ellos Ariarates de Capadocia (15,22). Filón habla de "colonias" (*apoikias*) (de judíos) en "casi todas partes de Asía, tan apartadas como Bitinia y el más remoto rincón del Ponto" (*Legat.*, 281). Áquila, marido de Priscila y uno de los colaboradores de Pablo, era del Ponto (Hch 18,2). Judíos de Capadocia, el Ponto y Asia son incluidos en la lista de los que fueron testigos del primer Pentecostés cristiano (Hch 2,9). De Bitinia proceden varias inscripciones que atestiguan la presencia allí de sinagogas judías. Véase Schürer, *History* III, 3-4, 34-36; y sobre Asia, véase *supra,* § 29 n. 162; también J. H. Elliott, *1 Peter* (AB 37B; Nueva York: Doubleday, 2000), 316-317.

[21] 1 Pe 1,12 parece sugerir que los fundadores de iglesias fueron otros que el autor de la carta; el papel de Pablo habría sido más bien el de pastor (cf. 1 Pe 5,1-3) en relación con iglesias ya fundadas, como podría desprenderse también de Hch 9,32.

[22] Detalles en Elliott, *1 Peter,* 313-314. Véase también § 37.3c(i), *infra.*

tianos de las regiones mencionadas. Pero, más allá de esto, la tenue luz del pasaje se apaga por completo.

d. Pedro, la roca y el pastor

No debemos dejar de incluir las inferencias que se pueden sacar de los evangelios, en particular de Mateo y Juan.

En Mateo, Pedro es tenido en especial estima. Este evangelista no solo repite las tradiciones que presentan a Pedro como el más prominente entre los discípulos del Nazareno, sino que además incluye materiales característicos de su evangelio que refuerzan las impresiones de la tradición de Jesús[23]. Especialmente notable es el juego con el nombre de Pedro en Mt 16,17-19, y no simplemente porque (con el tiempo) el pasaje se convirtió en la base para la reivindicación por la iglesia de Roma de la supremacía entre las sedes apostólicas de la Iglesia primitiva: "Tú eres Pedro (*Petros*), y sobre esta piedra (*petra*) edificaré mi iglesia"[24]. La importancia de este pasaje para el cristianismo posterior será considerada detenidamente más adelante (en el tomo III). Aquí, lo que conviene señalar es que la tradición de llamar a Pedro también Cefas (*kepha',* "piedra") está bien atestiguada por Pablo[25], por lo cual las tradiciones de las que se sirvió Mateo –es decir, ya en la primera generación– debían de reflejar una valoración de Pedro bastante alta para que tuviesen incorporado ese pasaje. Es verdad que, en su material especial, Mateo presenta a Pedro como un (o el) discípulo típico:

- 14,28-29: representa la "poca fe" de los discípulos.
- 15,15: necesita, como los otros, la explicación de una parábola.
- 16,19: el poder de atar y desatar a él concedido se les concede también a los restantes discípulos (18,18), más o menos en los mismos términos.
- 18,21: pide ser instruido (sobre el perdón).
- 18,24-27: paga el impuesto del templo por Jesús y él mismo.

[23] Véase *Jesús recordado,* 581-585 y 617 nn. 250, 251.

[24] El texto está inscrito, por la parte interna, alrededor de la cúpula de la basílica de San Pedro, en Roma. Respecto al tradicional debate entre católicos y protestantes sobre si Mateo quiso que *Petros* y *petra* fueran entendidos como sinónimos (*Petros* es la roca sobre la que se asienta la Iglesia) o como palabras de distinto significado (*petra* es la confesión hecha por *Petros*), véase Cullmann, *Peter,* 212-242; Luz, *Matthäus,* 471-483.

[25] 1 Cor 1,12; 3,22; 9,5; 15,5; Gál 1,18; 2,9.11; también Jn 1,42. Véase Perkins, *Peter,* 40-41.

Pero, por otro lado, en 16,17-19 queda de manifiesto que Mateo deseaba que Pedro fuera visto como *primus inter pares* en confesión e importancia representativa. Y comoquiera que enfoquemos la teología o eclesiología de Mateo, la significación que él atribuye a Pedro tenía que estar bien arraigada en el recuerdo de la preponderancia de este apóstol o en la veneración de la que debía de gozar ya en vida como al menos una de las figuras fundacionales sobre las que fue construida la Iglesia de la segunda generación y de las subsiguientes[26].

El evangelio de Juan refleja una similar carga de tradición relativa a Pedro, sobre todo en el equivalente joánico de su confesión de Jesús en Cesarea de Filipo (Jn 6,68-69) y en el lavatorio de los pies (13,5-10). Luego, en el relato de la resurrección, Pedro es el primero que entra en el sepulcro vacío (20,6-7). Pero llama aún más la atención su papel prominente en lo que parece una adición al evangelio, consistente en el capítulo 21. Aquí, lo más notable es la especial encomienda pospascual asignada a Pedro tres veces: "apacienta mis corderos" (21,15); "pastorea mis ovejas" (21,16); "cuida mis ovejas" (21,17). Presumiblemente, no es casualidad que 1 Pedro presente a Pedro instando a los destinatarios de la carta: "Apacentad la grey de Dios", según el ejemplo del "mayoral" (Cristo) (1 Pe 5,2-4). La obvia inferencia es que Pedro era visto también como un gran pastor, idóneo para enseñar a los otros "ancianos" (5,1) el arte de conducir a sus hermanos en la fe, y, sin duda, servía de ejemplo en ese cometido. De nuevo, el hecho de que el tema del pastor aparezca en dos tradiciones vinculadas específicamente a Pedro invita a pensar que había un recuerdo bien arraigado de cómo él llevaba a cabo la encomienda recibida de su Señor[27].

Añadidos a las otras tradiciones y alusiones ya examinadas, estos pocos hilos de luz incidentes sobre la gran superficie oscura nos permiten, sin embargo, formarnos la idea de que Pedro 1) gozaba de alta estima en buena parte de las primeras iglesias por su misión entre los judíos, 2) era venerado (aun con sus fallos) como ejemplo de discípulo y por ofrecer una sólida base para la fe en Cristo y 3) disfrutaba de profundo respeto como pastor de la grey cristiana.

e. Pedro, en Roma

Entre las ciudades importantes asociadas con el nombre de Pedro, la única no mencionada hasta ahora es Roma. Varias iglesias atribuían a él su

---

[26] Cf. Barnett, *Jesus*, 244.

[27] Perkins, *Peter*, 37-38.

fundación. La más obvia es Jerusalén, donde Pedro fue, evidentemente, la figura principal en los primeros años de la secta destinada a convertirse en el cristianismo. También Antioquía podía reivindicarlo en cierta medida[28], porque, aunque Pedro no había fundado realmente aquella iglesia, la dirección que él le imprimió, y que llevó a la confrontación con Pablo referida en Gál 2, probablemente fue seguida por la iglesia en su conjunto. Estableció así el patrón para Antioquía, al que iban a ajustarse las iglesias-hijas de Siria y Cilicia. Menos sustancia tiene la reivindicación de Pedro por parte de Corinto, basada probablemente en inferencias sacadas de 1 Corintios[29].

En lo concerniente a Roma, poca duda hay de que no fue Pedro el fundador de su(s) iglesia(s)[30]. Ni, por supuesto, Pablo: había allí, antes de su llegada, pequeños grupos de creyentes que se reunían en domicilios particulares. Lucas no indica nada al respecto, aunque una asociación de Pedro con Roma habría redondeado argumentalmente Hechos (desde Jerusalén a Roma) de manera más eficaz que con Pablo solo. La conclusión obvia es que si Pedro llegó a Roma, no lo hizo durante los dos años de reclusión de Pablo (Hch 28,30-31)[31]. En todo caso, su influencia en Roma como apóstol de la circuncisión sugiere que al menos varias iglesias domésticas romanas mantenían su carácter judeocristiano y que los consejos de Rom 14,1–15,6 se reflejaron efectivamente en el comportamiento de unos creyentes con otros, según una línea de conducta que, sin duda, contaría con la aprobación de Pedro.

Sin embargo, la razón por la que él y Pablo pueden ser considerados fundadores de la iglesia de Roma no es que fueran los primeros cristianos en llegar a Roma o en establecer allí la iglesia, sino que allí sufrieron mar-

---

[28] Eusebio dice que Pedro fue el primer obispo de Antioquía (*HE,* 3.36.2), si bien antes ha dicho lo mismo de Evodio (3,22).

[29] Véase *supra,* § 34 n. 423. Como observa Perkins, "obviamente, toda sede principal reivindicaba un fundador apostólico para el comienzo de su historia eclesial" (*Peter,* 43).

[30] La llegada de Pedro a Roma durante el reinado de Claudio para dar a conocer su anterior derrota de Simón el Mago está narrada muy pormenorizadamente en el libro apócrifo *Hechos de Pedro* (véase Elliott, *Apocryphal New Testament,* 390-426; Schneemelcher-Wilson, *NTA* II, 271-321) y brevemente referida en términos grandiosos pero de manera muy poco detallada por Eusebio (*HE,* 2.14). En ambos casos se trata, sin lugar a dudas, de desarrollos novelísticos fantásticos del relato de Lucas sobre el encuentro de Pedro y Simón el Mago en Hch 8. Véase también Perkins, *Peter,* 140-147, 152-156.

[31] La historia del debate sobre si Pedro residió en Roma puede verse en Cullmann, *Peter,* 72-81.

tirio. Esto nos lleva a la siguiente gran desventura que iba a sufrir el naciente movimiento de Jesús.

35.2 Persecución en tiempos de Nerón

Como ya hemos visto (§ 33.2-3), el conocimiento sobre los primeros años del cristianismo es impreciso, en el mejor de los casos. Pero algo podemos decir de sus características:

- Agrupaciones domésticas formadas durante el temprano ministerio de Andrónico y Junia, junto con otros (Rom 16,7), que lograron numerosas conversiones.
- Escándalo en las sinagogas romanas por la reivindicación de la condición de Mesías para Jesús por esos creyentes judíos, y consiguiente expulsión de los líderes y activistas más significados.
- Tensiones entre las agrupaciones predominantemente gentiles y los creyentes judíos vueltos a Roma al revocarse el decreto de expulsión dictado por Claudio (14,1; 15,8).
- Tensiones entre los inclinados a seguir manteniendo tradiciones característicamente judías de lo puro y lo impuro y los liberados de esos escrúpulos (14,1–15,7).
- Conciencia de la vulnerabilidad de los pequeños grupos a molestias y cosas peores por parte de las autoridades, siempre al acecho de posibles grupos perturbadores (12,9–13,7).
- Rivalidad en aumento con respecto a Pablo durante su reclusión en Roma y al modo en que siguió siendo predicado el Evangelio (Flp 1,12-13).
- Influencia creciente del continuo testimonio de Pablo, a pesar de sus cadenas (Hch 28,16; Flp 1,12-13).
- Valentía cada vez mayor en la predicación del Evangelio a no creyentes (Flp 1,14).

Todo esto sugiere la posibilidad de que el nuevo movimiento atrajese más y más la atención pública. Aunque Pablo había instado a los creyentes a "mantener la cabeza baja" (Rom 12,9–13,7), la presencia de él en Roma, junto con la creciente valentía de todos en dar testimonio de la nueva fe, pudo hacerlos cada vez más visibles para las autoridades y sus informantes.

Este es un probable telón de fondo para el más infame de los episodios que ensombrecieron la historia del cristianismo en sus comienzos. El

año 64, décimo de Nerón como emperador, se extendió por Roma un incendio, en el que las casas de vecindad de construcción deficiente fueron fácil combustible para las llamas[32]. Ya he citado a Tácito en cuanto a los rumores que hubo sobre la responsabilidad de Nerón en el inicio o la propagación del fuego, supuestamente con el fin de despejar el terreno para su grandiosa Domus Aurea (Casa de Oro)[33]. Para acabar con esos rumores, Nerón se puso a buscar chivos expiatorios y los encontró en los llamados "cristianos". Este nombre aparece inicialmente solo y siempre que hay alguna clase de confrontación con autoridades romanas[34], lo cual induce a pensar que este grupo era así identificado por los responsables de proteger a Roma de toda posible amenaza interna. La breve nota de Suetonio[35] sugiere que este dependía de alguna fuente similar a la de Tácito. Las características del cristianismo de los primeros tiempos, que acabamos de esbozar, concuerdan con esta idea: la creciente actividad de evangelización desarrollada por los creyentes romanos fue suficiente para que esa nueva "superstición" atrajera la atención sobre sí[36].

---

[32] Véase Juvenal, *Sat.*, 3.193-202, citado *supra,* § 30.2a.

[33] Pero los historiadores modernos descartan casi por unanimidad la idea de que el propio Nerón inició el fuego; véase, por ejemplo, R. Holland, *Nero: The Man behind the Myth* (Phoenix Mill: Sutton Publishing, 2000), 160-164.

[34] Véase *supra,* § 24 n. 274.

[35] "Fueron castigados los cristianos (*Christiani*), una clase (*genus*) de hombres dados a una superstición nueva y maléfica" (*Nerón,* 15.2).

[36] Lo referido por Tácito (*Ann.*, 15.44.2; § 21.1c) no necesariamente implica que la denominación "cristianos" sugiriese ya entonces, por lo general, agrupaciones distintas de las sinagogas romanas, como se suele inferir (véase *supra,* § 33 n. 68) y como afirma sobre todo Spence (*Parting,* 119-137, 170; aunque véase también 235-237); la identificación de los "cristianos" como autores del incendio podría haberse debido a que los agentes de Nerón, buscando algún chivo expiatorio, se hubieran fijado en ellos como un grupo distinto. Holland se pregunta si algunos cristianos vieron en el fuego un acontecimiento apocalíptico y provocaron con ello la hostilidad de sus conciudadanos (*Nerón,* 177-179). Tellbe opina que las recomendaciones de Pablo en Rom 14,1–15,6 aceleraron la separación entre los creyentes en Cristo y la sinagoga, lo cual facilitó que Nerón pudiera distinguir a los cristianos de los judíos en 64 d. C. (*Paul between Synagogue and State,* 193). G. Theissen, "Paulus – der Unglückstifter. Paulus und die Verfolgung der Gemeinden in Jerusalem und Rom", en E.-M. Becker / P. Pilhofer (eds.), *Biographie und Persönlichkeit des Paulus* (WUNT 187; Tubinga: Mohr Siebeck, 2005), 228-244, conjetura que la atención de Nerón hacia los cristianos fue atraída por la apelación de Pablo (242-243). Jossa, *Jews or Christians?,* 129-135 y nn. 27 y 33, llama la atención sobre la *Crónica* de Sulpicio Severo, quien refiere que Tito determinó destruir el templo de Jerusalén "para acabar más completamente con la religión de judíos y cristianos" (2.30.7), y sobre la observación de Tertuliano de que la "escuela" del cristianismo proponía sus ideas al amparo de una religión muy famosa [el judaísmo] y ciertamente permitida por la ley" (*Apol.*, 21,1).

Vale la pena repetir el terrorífico relato de Tácito, por su viva descripción de la crueldad que Nerón empleó contra los cristianos:

> Primero se procedió al arresto de los que habían confesado (*fatebantur*); luego, con base en esas declaraciones, fueron condenados un gran número (*multitudo ingens*) de los suyos, no tanto por el incendio como por su odio al género humano (*odio humani generis*). Y la burla acompañó su fin: fueron cubiertos con pieles de animales salvajes y muertos a dentelladas por perros; o se los ató a cruces y, al llegar la oscuridad, se les prendió fuego para que sirvieran de lámparas por la noche. Nerón, que había ofrecido sus jardines para el espectáculo, hizo una exhibición en su circo, mezclándose con la gente vestido de auriga o montado en su carro. Por eso, a pesar de una culpa que había acarreado el castigo más ejemplar, se produjo un sentimiento de piedad debido a la impresión de que habían sido sacrificados no por el bien del Estado, sino por satisfacer la crueldad de un solo hombre[37].

La descripción es sobremanera elocuente; aun así, no dejan de ser oportunas unas cuantas notas:

- No debemos olvidar que seguramente se aplicó la tortura en muchos casos, causando que al menos algunos "confesaran".
- El hecho de que se hable de "un gran número" de condenados indica que el movimiento se había expandido con rapidez: quizá se tarte de un indicio adicional de la eficacia del testimonio de Pablo en su reclusión y de la creciente acción evangelizadora que evidentemente él estimuló[38].
- Como ya hemos señalado, la atribución por Tácito de "odio al género humano" recuerda su crítica similarmente brutal de la religión judía[39] y sugiere que las autoridades daban por supuesto que los "cristianos" compartían aún el tradicional impulso judío a la separación de las otras naciones; no está claro que los "cristianos" fueran ya algo distinto de una secta del mucho más venerable judaísmo[40].

---

[37] Tácito, *Ann.*, 15.44.2-5; véase más completo el relato en § 21.1c, *supra*, con las notas correspondientes.

[38] Orígenes observa, sin embargo, que fueron solo "unos pocos –tan pocos que podrían ser fácilmente enumerados– los que murieron entonces por la religión cristiana" (*c. Celso*, 3.8), lo cual sugiere que el "gran número" bien podría ser una hipérbole.

[39] Véase *supra*, § 21 n. 23.

[40] Véase § 21.1c, *supra*. Smallwood entra en consideraciones sobre si los judíos participaron de algún modo en la denuncia de los "cristianos" (*Jews*, 218-219).

- Que se empleasen cruces como medio para atormentarlos indica conocimiento del punto focal de su mensaje: Cristo crucificado y resucitado de entre los muertos.
- La crucifixión también implica casi con certeza que los tan cruelmente ejecutados no eran ciudadanos romanos, lo cual hace pensar en una alta proporción de no judíos[41].
- Aunque la iglesia romana debió de quedar diezmada por la persecución, la piedad que la crueldad de Nerón suscitó en muchos residentes en Roma debió de caer sobre el suelo regado con la sangre de los mártires como semilla que iba a echar raíz y florecer en tiempos venideros.

Pero ¿qué había sido de Pedro?

35.3 El martirio de Pedro

En cuanto a esto, la única tradición que merece ser considerada es la de que Pedro fue uno de los cristianos que perecieron en la persecución iniciada por Nerón tras el gran incendio de Roma en 64 d. C. La tradición presupone que Pedro había llegado a Roma presumiblemente en algún momento de los primeros años sesenta[42]. La inferencia es más precaria de lo que parece en un principio, puesto que ni Ignacio de Antioquía (escribiendo a Roma en la segunda década del siglo II) ni Justino Mártir (ejecutado él mismo allí hacia 165 d. C.) hacen referencia alguna a la presencia o muerte de Pedro en Roma. Esta referencia, sin embargo, se podría haber esperado especialmente de Ignacio, puesto que presentar a Pedro como obispo de Roma[43] o como su predecesor en el camino del martirio en Roma habría ido en su favor. La única referencia de Ignacio a Pedro y Pablo es en un contraste entre la autoridad apostólica de ambos y su propia situación de hombre condenado (*katakritos*) (*IgnRom* 4,3)[44]. Como mucho, se puede inferir que la mención de Pedro y Pablo juntos en una

---

[41] Lampe, *Paul to Valentinus,* 82-84.

[42] Pero véase § 26 n. 130, *supra.*

[43] En 1 Pe, Pedro se describe a sí mismo solo como "anciano/presbítero" (1 Pe 5,1).

[44] "Yo no os ordeno nada, a diferencia de lo que hacían Pedro y Pablo. Ellos eran apóstoles, yo estoy condenado; ellos eran libres, yo, hasta ahora, he sido un esclavo. Pero, si sufro, me convertiré en un hombre libre que pertenece a Jesucristo y resucitaré, libre, en él. Entretanto, aprendo a no desear nada mientras estoy en cadenas" (*IgnRom* 4,3). Véase también R. J. Bauckham, "The Martyrdom of Peter in Early Christian Literature": *ANRW* 2.26.1 (1992) 539-595.

carta dirigida a Roma era una alusión a su categoría de figuras veneradas particularmente allí, con Pedro nombrado (comprensiblemente) en primer lugar. Pero cuanto vaya más allá de esto es especulativo[45].

El indicio más antiguo y consistente de que Pedro estuvo en Roma es el saludo enviado en 1 Pedro desde "la iglesia de Babilonia" (1 Pe 5,13). Que este dato sea prueba suficiente de la presencia y actividad apostólica de Pedro en Roma depende de dos deducciones extraídas del texto. Una es que "Babilonia" corresponda, en clave, a Roma; esto es aceptado ampliamente, puesto que no hay tradiciones que relacionen a Pedro con Mesopotamia y puesto que ya entonces hacía mucho tiempo que la ciudad de Babilonia no tenía importancia alguna; además, la utilización de su nombre para hacer referencia a la decadente capital del imperio más poderoso de la época está atestiguada en el Apocalipsis[46].

La otra deducción es que 1 Pedro proporciona información sobre el propio Pedro o, al menos, respecto a cómo era percibido en la generación siguiente. Aquí son particularmente relevantes los nombres de Silvano y Marcos, dos compañeros de Pedro muy unidos a él[47]. Silvano/Silas había sido también estrecho colaborador de Pablo, sobre todo durante la primera fase de la actividad paulina en el Egeo[48]. Por eso no cuesta concebir a Silvano actuando de intermediario entre los dos apóstoles, o vinculándose a Pedro en la última parte de la misión de Pablo (se pierde de vista después de Corinto)[49], o en Roma cuando Pablo ya había muerto. En cuanto a Marcos, recordemos que había formado parte del primer grupo misionero de Bernabé y Pablo (según Hch 15,38) y que, a pesar de una situación de tirantez con el segundo (15,39), se había convertido luego en uno de sus compañeros más cercanos durante la reclusión (¿final?) de Pablo (probablemente) en Roma (Flm 24; Col 4,10)[50]. Por eso es perfectamente válido, a la vista de todo ello, deducir que, ya muerto Pablo, Marcos se había unido a Pedro cuando este fue a Roma y empezó a desempeñar allí su ministerio.

---

[45] "Ignacio podría estar haciendo referencia no al martirio de Pedro y Pablo, sino a sus respectivas epístolas. Ignacio emplea el recurso retórico de presentarse como incapaz de ordenar nada por falta de todo mérito, para luego dar órdenes en sus otras cartas, a los *tralianos* (3,3) y a los *efesios* (3,1)" (Perkins, *Peter,* 139).

[46] Ap 14,8; 16,19; 17,5; 18,2.10.21. Véase Achtemeier, *1 Peter,* 353-354; Aune, *Revelation* II, 829-831; Elliott, *1 Peter,* 882-887.

[47] Sobre la significación de Pedro como *martys,* "testigo" (5,1), véase Bauckham, "Martyrdom", 540-541.

[48] Véase *supra,* § 29.6 y 31.2.

[49] Hch 18,5; 2 Cor 1,19; 1 Tes 1,1; 2 Tes 1,1.

[50] Véase también Ireneo, *Adv. haer.,* 3,1.1; Eusebio *2*.15.2.

Así pues, el martirio de Pedro en Roma no cuenta con indicios suficientemente sólidos de los primeros tiempos[51], y los testimonios más explícitos son de época posterior y de valor cada vez más dudoso, a medida que el incienso hagiográfico va nublando la visión del historiador. Clemente, de manera señalada, parece interesado más bien en alabar a Pablo; su mención de Pedro en el mismo contexto es frustrantemente oscura: "Debemos imaginar que tenemos delante a los buenos apóstoles. Ahí está Pedro, quien a causa de injusta envidia tuvo que soportar dificultades no solo una vez o dos, sino muchas veces, y, habiendo sufrido su testimonio (*martyrēsas*), fue al lugar de la gloria que merecía" (*1 Clem* 5,3-4). De nuevo, todo lo que se puede deducir de este texto es que Clemente, escribiendo desde la capital del imperio, bien podría haber tenido en mente –e intentado que recordasen sus lectores– las tradiciones del sufrimiento y la muerte de Pedro también en Roma[52].

Entre los datos posteriores, los más valiosos son proporcionados por Eusebio en el pasaje que ya hemos citado en relación con Pablo. Su descripción de la persecución de Nerón se centra en estos dos:

> Se dice que en su tiempo [el de Nerón] Pablo fue decapitado en Roma, y Pedro, por su parte, crucificado; y que el nombre de "Pedro y Pablo", que todavía es dado allí a los cementerios, lo confirma no menos que un escritor de la Iglesia llamado Gayo, quien vivió cuando Ceferino era obispo de Roma. Gayo, en una exposición escrita con Proclo, el jefe de los montanistas, explica lo siguiente acerca de los lugares donde fueron depositadas las sagradas reliquias de esos apóstoles: "Pero puedo señalar los trofeos de los apóstoles, porque si vais al Vaticano o al camino de Ostia encontraréis los trofeos de los que fundaron esta iglesia". Y que los dos recibieron martirio al mismo tiempo lo afirma Dionisio, obispo de Corinto, en este pasaje de su correspondencia con los romanos: "Por tan gran admonición unisteis las fundaciones de los romanos y los corintios por Pedro y Pablo, porque ambos enseñaron juntos en nuestro Corinto y fueron nuestros fundadores, y juntos enseñaron también en Italia en el mismo lugar y sufrieron martirio al mismo tiempo" (*HE,* 2.25.8).

Las leyendas tejidas en torno a los nombres de los dos grandes apóstoles son evidentes aquí: particularmente, como ya he señalado, la atribu-

[51] Bauckham opina que *AscIs* 4,2-4 y *ApPe* 14,4 hacen referencia a la ejecución de Pedro, probablemente en Roma y en tiempos de Nerón ("Martyrdom", 566-577), aunque las alusiones podrían ser de poco peso.

[52] *Martyreō* tenía probablemente ya el sentido de "confesar la fe (hasta la muerte), dar testimonio (sufriendo martirio)" (BDAG, 618); cf. 1 Tim 6,13. Véase también Bauckham, "Martyrdom", 553-563.

ción de la fundación de las iglesias de Corinto y Roma a Pedro y Pablo, y la afirmación de que Pedro y Pablo enseñaron juntos en ambas ciudades. Pero el testimonio (el de Gayo y Dionisio) procede del siglo II, no mucho más de una centuria después del año en el que probablemente murieron los dos apóstoles[53]. Y las tradiciones relativas a los lugares donde ellos recibieron sepultura y donde eran aún venerados (el Vaticano y el camino de Ostia) merecen bastante crédito[54]. Respecto a si el martirio de ambos "al mismo tiempo" es parte de la tendencia legendaria a unir a los dos apóstoles, no hay posibilidad de pronunciarse con alguna certeza. Pero los distintos procedimientos de ejecución –Pablo, decapitado; Pedro, crucificado– tienen el sonido de fiel testimonio transmitido a lo largo de generaciones[55]. Eusebio añade luego el dato de que "al final [Pedro] se trasladó a Roma y allí fue crucificado cabeza abajo, como él mismo había deseado sufrir", una tradición que él dice haber conocido en el tercer volumen del comentario de Orígenes al Génesis (*HE*, 3.1.1-3)[56].

---

[53] Ireneo, escribiendo en la misma época, muestra conocer la misma tradición: Pedro y Pablo predicaron en Roma y pusieron allí los cimientos de la Iglesia (*Adv. haer.*, 3.1.2). El estudio de Cullmann al respecto es un modelo circunspección (*Peter*, 116-131), mientras que M. D. Goulder, "Did Peter Ever Go to Rome?": *SJT* 57 (2004) 377-396, piensa que es remota la posibilidad de que Pedro hubiera visitado Roma, y que probablemente murió en Jerusalén hacia el año 55 (véase n. 54, *infra*).

[54] El circo y los jardines de Nerón, donde Tácito (*Ann.*, 15.44.5) sitúa la ejecución de los cristianos, corresponden al lugar ocupado actualmente por el Vaticano. "La noticia de que los huesos de Pedro han sido hallados [bajo el altar mayor de la basílica de San Pedro] suscita dudas" (Brown / Meier, *Antioch and Rome*, 97 n. 201); véase el extenso análisis de Cullmann (*Peter*, 131-156), y ahora, especialmente, J. Zangenberg, "Gebeine des Apostelfürsten? Zu den angeblich frühchristlichen Gräbern unter der Peterskirche in Rom", en Zangenberg / Labahn (eds.), *Christians as a Religious Minority in a Multicultural City*, 108-138. Un osario roto, descubierto en 1953 en el lugar donde ahora se alza el monasterio franciscano Dominus Flevit, en Jerusalén, tenía en hebreo la inscripción "Simeón bar Joná", lo cual abre la posibilidad de que realmente Pedro hubiera sido sepultado en Jerusalén; detalles en P. B. Bagatti / J. T. Milik, *Gli scavi del "Dominus Flevit". Parte 1: La necropolis del periodo romano* (Jerusalén: Tipografia dei PP. Francescani, 1958), y Finegan, *The Archaeology of the New Testament* (Princeton: Princeton University, 1969), 245-246. Sin embargo, si la inscripción hace referencia a Cefas/Pedro, es extraño que no haya ninguna tradición al respecto. Además, parece extraño que, siendo Pedro un personaje tan importante en el cristianismo primitivo, no se hubiese convertido su sepulcro en un lugar de veneración y perpetuación de su memoria.

[55] Bauckham afirma convencido que en Jn 21,18-19 –las palabras de Jesús resucitado a Pedro: "Cuando seas viejo, extenderás tus manos..."– hay una alusión a la crucifixión del apóstol ("Martyrdom", 545-550; véase también Cullmann, *Peter*, 88-89).

[56] Para algún pequeño detalle adicional y bibliografía anterior, véase *ODCC*, 1261.

Aquí, de nuevo, como en el caso de Pablo (§ 34.7), la falta de toda tradición distinta puede contarse como corroboración suficiente del hecho central: que Pedro fue ejecutado en Roma, probablemente durante la persecución neroniana, en 64 d. C. Si se tomó algún cuidado de que la ejecución de Pedro fuera especial, en vez de una de las muchas variantes de la irracional crueldad de Nerón, pudo deberse a que las autoridades reconocían la categoría de Pedro como uno de los principales miembros –o el principal– de los cristianos, por lo cual se decidió que su muerte correspondiera sarcásticamente al mensaje de Cristo crucificado predicado por él[57].

35.4 La duradera importancia de Pedro

Pedro destaca poco (si algo) como autor neotestamentario. Son los escritos del NT –los únicos, sin duda, procedentes de la primera generación cristiana– los que han asegurado que la influencia de Pablo continúe viva para toda forma del cristianismo en la que el NT ocupa un lugar central. Tampoco hay muchos indicios de que Pedro evangelizase y fundase realmente iglesias del modo en que lo hizo Pablo, ni de que sostuviese una misión que configurase decisivamente las iglesias emergentes de la región del Egeo en particular. La importancia de Pedro, sin embargo, iguala y en algunos aspectos sobrepasa la de Pablo, y por esos puntos a su favor es tan venerada su memoria en la cristiandad[58].

- Era uno de los primeros discípulos de Jesús y estaba claramente considerado como cabeza del grupo de ellos; formaba, además, parte del círculo íntimo de Jesús, junto con los hermanos Santiago y Juan.
- La declaración credal de 1 Cor 15,3-7 confirma que, en todas las iglesias fundadas sobre las aserciones de fe de esa declaración, Pedro era conocido como el más privilegiado y de mayor autoridad, por haber sido el primero al que se apareció Jesús tras su resurrección[59].
- Las tradiciones de Hechos sobre los comienzos de la iglesia-madre jerosolimitana dejan claro que él lideraba el grupo de "los Doce" (Hch 1–5).

---

[57] Véase Perkins, *Peter,* 38; Elliott, *1 Peter,* 886 n. 809, y n. 54, *supra.*

[58] Véase también el resumen de Dschulnigg, *Petrus,* 250-207.

[59] Porque la aparición a Pedro fue la que resultó decisiva para establecer el elemento más central de la fe cristiana, es Pedro (y no Pablo) quien habitualmente ha sido considerado "el segundo fundador de la Iglesia cristiana", como en A. C. Mc Giffert, *A History of Christianity in the Apostolic Age* (Edimburgo: Clark, 1897), 48.

- Indican la preeminencia de Pedro como miembro fundacional de "la Iglesia de Dios" su mismo apodo, "Cefas", y su categoría de apóstol "columna"[60].

- Es indudable que Pablo lo veía como la figura clave vinculada directamente con la misión de Jesús: su visita a Jerusalén después de su conversión tenía como finalidad concreta "conocer a Cefas" (Gál 1,18), lo cual solo puede significar que Pablo consideraba a Pedro el principal conducto para conectar con la tradición de Jesús.

- Su papel como transmisor y representante más respetado autorizado de la tradición de Jesús en los primeros años encuentra confirmación probablemente en la tradición inmediatamente posterior de que el evangelio de Marcos se compone en realidad de lo enseñado y predicado por Pedro acerca de Jesús (Papías)[61].

- El éxito de Pedro como apóstol/misionero entre los de su nación es algo que reconoció Pablo libremente y sin reservas (Gál 2,7-9). Además, el acuerdo de Jerusalén confirió a Pedro una responsabilidad tan preeminente en la misión dirigida a los judíos como la de Pablo en la misión a los no judíos.

- En el acuerdo de Gál 2,7-9, "el apostolado petrino se acepta como la norma"[62], mientras que la misión de Pablo es entendida como complementaria.

- Su trabajo misionero se reconocía y respetaba sobremanera también más allá de Palestina, aunque el único territorio en el que las principales fuentes lo recuerdan ejerciendo su ministerio es la parte oriental de la cuenca mediterránea (Hch 9,32-43).

- Pedro reconocía plenamente –quizá tras haber sido llevado a esa convicción– que Dios acogía a los no judíos en las mismas condiciones que a los judíos, sin requerir de ellos que se hicieran prosélitos (Hch 10,1–11,18; Gál 2,7-9).

- Esa aceptación de que la gracia/Espíritu de Dios tenía alcance universal y, por otro lado, su encomienda de dar testimonio de Jesús el Mesías a los judíos probablemente le permitieron, en la crisis de

[60] Véase *supra,* § 23.3b.

[61] Sobre esto hace hincapié M. Hengel, *Studies in the Gospel of Mark* (Londres: SCM, 1985), cap. 1; también, *Petrus,* 58-78; Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses,* caps. 7 y 9. "Detrás de esa 'obra revolucionaria' *tuvo que haber una autoridad* (Hengel, "Eye-witness Memory", 92). Los evangelios escritos serán, por supuesto, un foco principal de atención en el tomo III.

[62] Becker, *Paul,* 91.

Jerusalén y en el enfrentamiento de Antioquía, juzgar la situación desde las dos partes, reconocer las importantes razones de cada una y trazar una línea de actuación entre ambas posiciones que tuviera posibilidades de éxito (aunque no fuera inmediato) en la obtención de concordia[63].

- Su asociación con la función de pastor atestigua probablemente un ministerio de apoyo, en particular de comunidades de judíos creyentes, que lo llevó cada vez más veces y durante mayor tiempo fuera de Jerusalén[64].
- Un breve ministerio de Pedro en la misma Roma y su consiguiente muerte, con mucha probabilidad durante la persecución neroniana del año 64, le proporcionaron la alta categoría de testigo preeminente y garantizaron que la iglesia o iglesias de Roma mirasen retrospectivamente hacia él, así como hacia Pablo, viendo en ellos las bases seguras sobre las que fueron construidas[65].

[63] Ese papel de intermediario explica que Pedro llegara a convertirse en "el punto focal para la unidad de toda la Iglesia" (Dunn, *Unity and Diversity*, § 76.6); cf. Hengel, *Petrus*, 84; M. Bockmuehl, "Peter between Jesus and Paul: The 'Third Quest' and the 'New Perspective' on the First Disciple', en T. D. Still (ed.), *Jesus and Paul Reconnected: Fresh Pathways into an Old Debate* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007), 67-102.

[64] "Los viajes del apóstol Simón Pedro eran, evidentemente, para visitar comunidades ya existentes, no unas establecidas por él mismo" (Reinbold, *Propaganda*, 79).

[65] El orden de aparición de los dos nombres (Pedro y Pablo) en *1 Clem* 5,2-7, Ignacio de Antioquía, *IgnRom* 4,3, e Ireneo, *Adv. haer.*, 3.3.2, "deja percibir el orden de prelación de los dos apóstoles según la valoración romana" (Brown / Meier, *Antioch and Rome*, 123).

Capítulo 36

Catástrofe en Judea

Si Pedro no tuvo nadie que refiriese los últimos veinte años de su vida y misión, el caso es aún peor en lo tocante a la otra figura principal de la primera generación cristiana: Santiago, el hermano de Jesús. El único pasaje de Hechos en el que él ocupa el centro de la escena es la noticia lucana del Concilio de Jerusalén (Hch 15,13-21). Por lo demás, Santiago es una figura en gran parte perdida entre la niebla de los comienzos del cristianismo, y solo emerge dos o tres veces a plena luz. Fuera de ellas, se encuentra casi como un personaje siniestro entre bastidores en las pocas referencias a él de Pablo y Lucas, cargadas de molestas insinuaciones.

36.1 La iglesia de Jerusalén

La imagen ofrecida por Lucas es de expansión del nuevo movimiento (el cristianismo embrionario), particularmente con Pablo, movimiento que continuó su avance sin grandes contratiempos incluso durante la reclusión del apóstol. El primer revés verdaderamente grave, la persecución de los cristianos en tiempos de Nerón, lo deja Lucas cerniéndose sobre el horizonte. En cambio, la historia de la iglesia jerosolimitana presenta muchos más altibajos. Ya durante los primeros catorce años sufrió serios quebrantos: primero, no muy avanzados los años treinta, con la ejecución de Esteban y la subsiguiente persecución (de los helenistas), y, luego, en los primeros años cuarenta, con la ejecución de uno de los discípulos del círculo íntimo de Jesús, Santiago, el hermano de Juan[1]. Después, la limitada provisión de información se agota en gran parte, y nos quedamos una

[1] Véase *supra*, § 24.6 y 26.5c.

vez más con solo unos hilos de luz que iluminan una gran superficie oscura, frente al reto de obtener de algún modo una imagen de toda esa gran superficie a partir de unos mínimos espacios iluminados[2].

a. El liderazgo de Santiago

El dato en el que podemos tener más confianza es que Santiago, el hermano de Jesús, fue el dirigente principal de la iglesia de Jerusalén desde los primeros años cuarenta hasta los primeros años sesenta[3]. Como dejamos indicado (§ 23.3), el grupo de "los Doce" como tal debió de abandonar la escena bastante pronto. Y Pedro, tras haber sido la figura más prominente en la iglesia jerosolimitana de los comienzos mismos, parece que se orientó más hacia la misión y dejó de considerar Jerusalén como su base preferente de operaciones. Con Santiago el Mayor (el hermano de Juan) ejecutado, y no siendo aparentemente Juan una figura de primera línea, el camino quedaba libre para que el otro Santiago (el hermano de Jesús) se convirtiera de hecho en el único líder de la iglesia jerosolimitana. Esta es ciertamente la impresión que deja la serie de referencias a Santiago, desde la marcha de Pedro de Jerusalén (Hch 12,17) en adelante.

- 1 Cor 15,7: aparte de Cefas/Pedro y de Pablo (que añade su propio nombre), Santiago es el único mencionado personalmente en la lista de aquellos a los que se apareció Jesús resucitado[4]. Que solo figuren los nombres de estos tres sugiere que en general se reconocía que habían sido elegidos por Jesús resucitado y que su testimonio de él era particularmente importante[5].

---

[2] El osario descubierto en 2002 con la inscripción "Jacob [= Santiago], hijo de José, hermano de Yeshuva [= Jesús]", es casi con certeza una falsificación, y en cualquier caso no añadiría nada a nuestro conocimiento de Santiago; véase C. A. Evans, *Jesus and the Ossuaries* (Waco: Baylor University, 2003), 112-122; J. Magness, "Ossuaries and the Burials of Jesus and James": *JBL* 124 (2005) 121-154.

[3] Para un examen del tradicional debate sobre si Santiago era medio hermano de Jesús, véase, por ejemplo, J. Painter, "Who Was James? Footprints as a Means of Identification", en B. Chilton / J. Neusner (eds.), *The Brother of Jesus* (Louisville: Westminster John Knox, 2001), 10-65.

[4] Es muy probable que Santiago hubiera abrazado la misión de Jesús después de la inicial actitud de recelo u hostilidad (Mc 3,20-21; Jn 7,5), en vista de lo narrado en Hch 1,14. La aparición a Santiago mencionada en 1 Cor 15,7 debió de ser ya no al hermano, sino a un creyente como todos los demás (a diferencia de la aparición a Pablo, aún fariseo); véase *supra*, § 22 n. 78, y *Jesús recordado*, 970-971.

[5] Véase M. Hengel, "Jakobus der Herrenbruder – der erste 'Papst'?", en *Paulus und Jacobus. Kleine Schriften III* (WUNT 141; Tubinga: Mohr Siebeck, 2002), 549-582. Sobre la posibilidad de que las dos apariciones a Cefas y a Santiago (1 Cor 15,5.7) procedan de listas distintas, véase en especial Pratscher, *Herrenbruder*, 35-46.

- Gál 1,19: el hecho de que, en su primera visita a Jerusalén tras su conversión, Pablo mencione específicamente a Santiago y solo a Santiago, exceptuado Pedro, que le daba hospitalidad, sugiere que Santiago era ya la figura más prominente en la iglesia de Jerusalén después de Pedro.
- Hch 12,17: al partir, Pedro dirige un mensaje "a Santiago y los hermanos" (no al resto de los Doce/apóstoles), lo cual induce a pensar que Santiago ya se había convertido en el más destacado entre "los hermanos" y probablemente en el colaborador más estrecho de Pedro o en su sucesor como principal dirigente de Jerusalén[6].
- Que Pablo nombre a Santiago en primer lugar entre los apóstoles "columnas" al hablar del Concilio de Jerusalén (2,9) se corresponde con la referencia lucana del mismo acontecimiento, en la que Santiago es presentado de hecho como presidente de la asamblea (Hch 15,13-21).
- En su visita final a Jerusalén, con quien Pablo se puso primero en contacto fue con Santiago (21,18), no con ningún otro, ni siquiera con "Santiago y todos los ancianos"; Lucas señala que "todos los ancianos" estaban presentes, pero la clara implicación es que quien presidía la reunión era Santiago.
- Todo esto concuerda con el hecho de que Santiago, en vez de Pedro, fuera después recordado (anacrónicamente) como el primer "obispo de Jerusalén"[7].

Los indicios del liderazgo de Santiago son, pues, abundantes y sólidos. Además, no hay ninguna clara alternativa. Ni siquiera –hasta donde podemos ver, y a diferencia del caso de Pedro– ese liderazgo era compartido en algún grado con Juan, con el resto de los Doce o con los siete elegidos en Hch 6. Es verdad que un sistema de "ancianos/presbíteros" aparece muy pronto (ya en Hch 11,30), probablemente al adaptarse la comunidad de los creyentes a la estructura orgánica tradicional de las comunidades y sinagogas judías (§ 23.3e). Y es verdad también que los "ancianos" acompañan a los "apóstoles" como representantes de toda la comunidad cristia-

[6] Véase *supra,* § 23.3d.

[7] Eusebio cita la obra de Clemente de Alejandría, *Hypotyposes* (*HE,* 2.1.3); también *HE,* 2.23.1; 3.7.8; 7.19.1; Pseudo-Clemente, *Recog.,* 1.43, y las dos epístolas pseudoclementinas (véase *infra,* § 36.1d); más detalles, en Painter, *Just James,* 190. En *Recog.*, 1.72, es Santiago quien envía a Pedro a Cesarea para que ponga coto a Simón el Mago (presumiblemente, se trata de una combinación de los caps. 8 y 10 de Hechos).

na en la noticia lucana del Concilio de Jerusalén[8]. Pero en esa relación es Santiago quien habla con mayor autoridad y como alguien cuyo juicio (o decisión) determina el resultado (15,19-20)[9], pese a que la correspondiente carta sea enviada luego en nombre de "los apóstoles y ancianos" (15,23). Por eso, aunque en la escena final (21,18-25) la respuesta y el consejo se los dan a Pablo de manera coral Santiago y "todos los ancianos", la implicación es probablemente que, como en el capítulo 15, Santiago está hablando por todos. Sin embargo, por supuesto, no hay ninguna indicación de que Santiago ejerciera una jefatura formal sobre la iglesia de Jerusalén; nada equivalente, por ejemplo, a las exhortaciones y reconvenciones que Pablo dirige a sus iglesias[10]. Santiago es presentado, de todos modos, hablando por la comunidad. No obstante, puede decirse con razón que, durante casi las dos décadas subsiguientes a la muerte de Herodes Agripa, Santiago fungió como el apóstol de la iglesia jerosolimitana e incluso prefiguró al obispo monacal de siglos posteriores[11].

b. El papel de Santiago en el Concilio de Jerusalén

Vale la pena volver una vez más a los episodios de Jerusalén y Antioquía, puesto que son los únicos en los que intervienen los tres actores principales en la primera generación del cristianismo: Santiago, Pedro y Pablo. Son, por lo tanto, de incomparable valor en cuanto a proporcionar pistas sobre el modo en que los tres interactuaban y sobre sus relaciones mutuas. El relato de esos episodios ya ha sido repetido totalmente desde la perspectiva de Pablo (§ 27.3-4) y recordado brevemente desde la perspectiva de Pedro (§ 35.1a). Pero es importante también dilucidar un poco más el papel de Santiago en ambos episodios.

Una posible lectura del Concilio de Jerusalén es que en él intervinieron no menos de cuatro o cinco partes: los "falsos hermanos" en un extremo (Gál 2,4-5; Hch 15,5); Pablo en el otro (Gál 2,6-9), y Santiago, Pedro y Bernabé en alguna posición intermedia[12]. Pero tanto en la versión pauli-

---

[8] Hch 15,2.4.6.22.23; 16,4. Bauckham conjetura que el grupo de los ancianos absorbió a algunos de los Doce/apóstoles que habían permanecido en Jerusalén ("James and the Jerusalem Church", 437-438), aunque es claro que Lucas quería atribuir la decisión tomada en Hch 15 a los apóstoles propiamente dichos y a los ancianos.

[9] Véase *supra,* § 27 n. 324.

[10] La Carta de Santiago puede considerarse como un epítome de la doctrina de este apóstol, pero es mucho más general que las cartas de Pablo, caracterizadas por sus datos específicos; véase *infra,* § 37.2.

[11] Hengel, "Jakobus", 561-563.

[12] Painter imagina seis partes (*Just James,* 73-78); trata en buena medida sobre lo

na como en la lucana, Pablo y Bernabé hacen frente común[13], de modo que aunque Pablo se centra en el reconocimiento otorgado a su encomienda (Gál 2,6-9), en lo tocante a la misión a los incircuncisos él y Bernabé estaban juntos en aquel momento. Y similarmente, aunque Pablo dirige la atención a la misión de Pedro, y Lucas a lo decidido por Santiago sobre el asunto, la clara implicación del acuerdo de Gál 2,7-9 es que Pedro y Santiago compartían (junto con Juan) la misma posición.

Aquí, lo que conviene destacar es que Santiago fue plenamente parte de aquel acuerdo. Él, que, como veremos, ha llegado a ser considerado –con cierta justificación– como el archiconservador dentro del primitivo movimiento cristiano, parece que reconoció, de pleno acuerdo, el Evangelio para los incircuncisos. Es decir, reconoció y aceptó que Dios intervenía al extender su gracia/Espíritu a los gentiles no circuncidados creyentes en el Mesías Jesús, y de un modo que creaba precedente. Fuera lo que fuera lo sucedido después, revistió un carácter trascendental la decisión tomada por Santiago, reconocido dirigente de la iglesia de Jerusalén, que era ya la iglesia-madre. Aunque Pablo haya presentado el episodio de la manera más favorable para él y para la misión entre los gentiles, lo esencial es que Santiago le tendió la mano derecha en señal de aceptación formal de aquella misión. Lo que ocurriera posteriormente no debe empañar el crucial acuerdo. Porque fue lo que hizo posible que el movimiento cristiano se mantuviera unido –aun en el grado en el que lo estuvo– y lo que impidió que la misión dirigida por Pablo se separase para convertirse en uno de los muchos movimientos que surgen y florecen durante unas generaciones y luego languidecen o desaparecen del todo[14]. Y fue la participación de Santiago en el acuerdo lo que aseguró ese resultado. Santiago, en otras palabras, se convirtió por este acuerdo en uno de los arquitectos y fundadores de un cristianismo que abrazaba sin discriminación al judío y al gentil.

Igualmente importante es que la presentación lucana de Santiago socava toda evaluación de este como un reaccionario estereotipadamente fijo en el pasado; del Santiago de Hechos 15[15] no puede decirse (desde una

---

mismo en "James and Peter: Models of Leadership and Mission", en Chilton / Evans (eds.), *The Missions of James, Peter, and Paul,* 143-209.

[13] Nótense los plurales de Gál 2,5.9; Hch 15,12.22.

[14] Por ejemplo, las comunidades marcionitas o la Catholic Apostolic Church, surgida en Gran Bretaña entre 1830 y 1835 (para breves datos, véase, *ODCC,* 1033-1034, 306, respectivamente), o el extraño caso de Sabatai Zevi (*Ene Rel.* XIII, 192-194).

[15] Ya he sugerido que la descripción lucana de Santiago no proviene del propio Lucas, sino que representa cómo sus fuentes jerusolimitanas recordaban al apóstol y referían su participación en el acuerdo de Jerusalén (§ 27.3e).

perspectiva paulina) que aceptó de mala gana el acuerdo de Gál 2,7-9. Simplemente, Santiago presenta en Hch 15,13-21 un modo diferente de entender lo que él reconocía que Dios estaba haciendo al mirar tan "favorablemente por los gentiles" (15,14). Como ya ha sido subrayado, Santiago no se oponía a la misión entre los gentiles emprendida por Pablo. Más bien, veía esa misión desde una perspectiva que la integraba en el plan de Dios para la restauración de Israel, según él lo concebía; se trataba de reconstruir la tienda de David "para que el resto de la humanidad busque al Señor, y también todas las naciones consagradas a mi nombre" (15,16-17). Y como asimismo ha sido ya indicado, esta visión del plan de Dios en marcha no era tan diferente de la de Pablo, sobre todo tal como está expresada en Rom 9–11 y 15,9-12[16]. De hecho, Santiago es presentado/recordado sosteniendo una variante de la esperanza profética relativa a la peregrinación escatológica de las naciones a Sión, es decir, la esperanza de los judíos *más abiertos* de que también alcanzarían plenamente a los gentiles los beneficios derivados de la reunión anticipada de las tribus dispersas de Israel[17].

La diferencia entre Santiago y Pablo no era, pues, de principio teológico, y tampoco Pablo habría puesto en cuestión que lo declarado en la cita de Am 9,11-12 estaba siendo realizado escatológicamente en el éxito de la misión a los gentiles. La diferencia era más bien de principio haláquico, de adecuada realización de la teología y del texto. Santiago no tuvo gran inconveniente en aceptar que a los creyentes gentiles no se les exigiese la circuncisión y la observancia de la Ley mosaica como a los judíos (15,6.19). Pero difería de Pablo respecto a la medida en la que aún les afectaba esa Ley. Pablo podía insistir en que evitasen la *porneia* y la idolatría, mostrando, en cambio, manga ancha en cuanto a las leyes sobre alimentos y a las que regulaban la comensalía entre judíos y no judíos. Santiago estimaba, en cambio, que los gentiles que se integrasen en el Israel restaurado debían observar un mínimo de normas como las exigidas a los no judíos (extranjeros) que elegían vivir dentro de Israel (15,20)[18]. La diferencia era

[16] Véase *supra,* § 27 en nn. 212-216. S. McKnight, "A Parting within the Way: Jesus and James on Israel and Purity", en B. Chilton / C. A. Evans (eds.), *James the Just and Christian Origins* (Leiden: Brill, 1999), entiende que Santiago pretendía llevar adelante el plan de Jesús para la restauración de Israel (101-111).

[17] Véanse los datos en *Jesús recordado,* 457 nn. 70-71.

[18] Sigo aquí la tesis de Bauckham, cuyos varios ensayos sobre Santiago publicados en los años noventa del siglo pasado han resultado particularmente penetrantes y persuasivos; véase, *supra,* § 27 n. 222; y sobre los términos del decreto apostólico, cf. § 27, nn. 199-203. McKnight ("Parting", 108-111) y Ådna ("James' Position at the Summit Meeting") siguen a Bauckham también aquí.

entre una concepción de Israel todavía centrada en la tierra y consciente de la necesidad de mantener las divisorias del pueblo de Dios, y una concepción de Israel ya sin esos límites y determinada solo por la llamada de Dios y por la fe en su Cristo.

La tesis de Bauckham apunta a un factor ulterior que probablemente introdujo distancia entre Santiago y Pablo. Y era –como es fácil deducir– que la iglesia de Jerusalén, y Santiago en particular, se consideraban responsables de ejercer la supervisión sobre la misión cristiana en desarrollo, incluida especialmente la misión entre los gentiles[19]. Esta inferencia encuentra corroboración en varios factores:

- La centralidad de Jerusalén para todo el mundo judío, que implicaba su derecho a dictar normas que determinaban la práctica haláquica en las comunidades de la diáspora.
- Una concepción diferente de los convertidos gentiles, que los veía como residentes en medio del pueblo de Israel y que, en consecuencia, les exigía observar los términos del "decreto apostólico".
- La probabilidad de que las presiones sobre las iglesias paulinas para que "judaizasen" procedieran (en origen) de Jerusalén.
- El hecho de que la Carta de Santiago vaya dirigida "a las doce tribus que están en la diáspora" (Sant 1,1).
- La alta estima en que es tenido Santiago en la literatura judeocristiana[20] y en el *Evangelio de Tomás,* de tendencia gnóstica, lo cual sugiere una influencia que llegaba mucho más allá de Jerusalén.

Pablo no quería, como hemos visto, que su misión fuera independiente de Jerusalén. Pero la pretensión de Santiago y Jerusalén de ejercer hegemonía sobre toda la floreciente misión de la secta de Jesús seguramente representó una gran piedra de tropiezo para Pablo.

En suma, vemos emerger una imagen de Santiago mucho más matizada que la que se suele tener de él cuando es utilizado simplemente para resaltar la figura de Pablo: una tentación natural, al ocupar Pablo un puesto tan relevante en la Escritura cristiana. Santiago tenía mucho más de socio que de adversario en la gran empresa que era el cristianismo naciente; un socio crítico, si se quiere, pero que compartía mucho de la visión de Pablo

[19] Bauckham, "James the Just and the Jerusalem Church", 450-451; "Santiago, durante el período de su supremacía en Jerusalén, no era simplemente un dirigente local, sino la encarnación personal de la centralidad constitucional y escatológica de la iglesia de Jerusalén en relación con el movimiento cristiano general, judío y gentil" (450).

[20] Véase *infra,* § 36.1d.

y, presumiblemente, una lealtad al que había sido su hermano similar y en todo caso mayor de lo que en un principio sugieren las referencias a Santiago que se encuentran en Hechos y en escritos paulinos.

c. El papel de Santiago en el incidente de Antioquía

Como en el caso de Pedro, es el posterior incidente en Antioquía lo que pone en cuestión algunas de esas conclusiones o, al menos, el valor duradero del acuerdo de Jerusalén. Porque si la conducta de Pedro parece difícil de comprender tras el acuerdo de Jerusalén, y no digamos tras el tiempo pasado con Jesús, la actuación de Santiago no parece menos extraña. Como recordaremos, la abstención de Pedro de sentarse a la mesa con creyentes gentiles debió de estar motivada por la llegada del "grupo de Santiago"; el relato de Pablo es casi explícito a este respecto (Gál 2,12)[21]. Tampoco hay que forzar las palabras de Pablo para deducir que el grupo de Santiago hizo saber a Pedro que hablaban en nombre de Santiago y autorizados por él. Esto no puede ser más significativo en cuanto a la autoridad conferida a este apóstol, incluso por el propio Pablo: es realmente asombroso que una palabra de Santiago pudiera llevar al principal discípulo de Jesús a cesar en una apertura a los creyentes gentiles con la que él se sentía muy a gusto[22].

El hecho de que en este incidente Pedro se mostrase tornadizo (desde la perspectiva de Pablo) y fuera seguido por todos los otros creyentes judíos, incluido Bernabé, el propio compañero de Pablo, debe servirnos para ir con tiento al evaluar el papel de Santiago. Es demasiado fácil echar a este la culpa del incidente, como si fuera él principalmente la causa de la discordia, por haberse impuesto con su fuerte personalidad y obligado a los otros a plegarse a sus exigencias. Pero, dado el carácter de Pedro y Bernabé, no es probable que estos actuasen como lo hicieron simplemente porque se lo hubieran pedido unos creyentes en representación de él. Más bien debemos inferir que las consideraciones aducidas por el grupo de Santiago tuvieron que ser de mucho peso para Pedro y Bernabé. Y si ellos las encontraron importantes, podemos deducir justificadamente que tanta o más importancia tenían para Santiago. En otras palabras, la implicación es que había razones o nue-

---

[21] Véase *supra,* § 27.4 en n. 275. L. T. Johnson, *Brother of Jesus, Friend of God: Studies in the Letter of James* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), resta importancia al papel de Santiago en el incidente de Antioquía (7-9).

[22] Ya fuera por el tiempo pasado con Jesús, quien había mostrado una asombrosa actitud de acogida y no discriminación en cuanto a sus compañeros de mesa (*Jesús recordado,* § 14.8), o como resultado de su encuentro con Cornelio (Hch 10,1–11,18; véase *supra,* § 26.3).

vos factores que debían ser tenidos en cuenta y que indujeron a Santiago (así como a Pedro y Bernabé) a sacar del acuerdo de Jerusalén corolarios diferentes de los extraídos por Pablo.

Ya hemos considerado los factores que pudieron pesar en la decisión de Pedro y Bernabé. Presumiblemente, influyeron todavía más en Santiago (§ 27.4d):

- La santidad del pueblo de Israel.
- La responsabilidad de los creyentes judíos, como vanguardia de la restauración de Israel, de atraerse a los otros israelitas[23].
- La creciente oleada de nacionalismo judío y de descontento con la dominación romana, que hacía deseable mostrar apego a las tradiciones de Israel.
- En esas circunstancias se esperaba que los gentiles deseosos de tener parte en la herencia de Israel compartiesen en mayor medida los escrúpulos judíos ("judaizasen") de lo que había sido habitual en la comunidad antioquena de creyentes de Jesús.

Marcus Bockmuehl llama la atención sobre otro factor que podría haber influido particularmente en Santiago[24]: la posibilidad de que algunos (también Santiago en el presente caso) considerasen Antioquía como parte de la tierra de Israel[25]. Desde esta perspectiva, la misión a los circuncisos, que buscaba la restauración de Israel, podía incluir Antioquía como lugar de actuación. Así como Jesús llevó seguramente su misión "a las ovejas perdidas de la casa de Israel" (Mt 10,5-6) hasta los confines de Tiro y Sidón (Mc 7,31)[26], es asimismo concebible que Santiago, al desarrollar su propia misión[27], tratara de asegurar que la inclusión en ella de Antioquía

---

[23] Como señala Pratscher, no hay que identificar a los "falsos hermanos" de Gál 2,4 con el "grupo de Santiago". Presumiblemente, estos insistían en que sus requerimientos fueran aplicados no a los gentiles, sino solo a los creyentes judíos; desde la perspectiva de Santiago, esos requerimientos no constituían una ruptura del acuerdo de Jerusalén, sino su puesta en práctica (*Herrenbruder,* 80-85).

[24] Bockmuehl, "Antioch and James the Just", 155-198; véase *Jewish Law,* 61-70.

[25] Bockmuehl, "Antioch and James the Just", 169-179; véase también M. Hengel, "*Ioudaioi* in the Geographical List of Acts 2:9-11 and Syria as 'Greater Judea'": *BBR* 10 (2000) 161-180. Hay diversas posiciones respecto a los límites de la tierra prometida, la cual, según alguna de ellas, se extiende desde el Éufrates hasta el Nilo (Gn 15,18) o, como en este caso, llega hasta la cordillera del Tauro (incluyendo Siria) (Ez 47,15-17; 48,1).

[26] *Jesús recordado,* 322-323, 515.

[27] Mt 10,5-6 probablemente fue conservado en el recuerdo de al menos algunos creyentes jerosolimitanos como una declaración relativa a sus planes.

estaba en concordancia con la esperanza en la restauración de Israel[28]. Después de todo, si todavía era fuerte la centralidad escatológica de Jerusalén –en cuanto que era vista como el punto focal para los culminantes acontecimientos de la restauración de Israel y/o el regreso de Jesús–, habría sido totalmente natural que quienes estaban convencidos de esa centralidad intensasen amoldar a tal previsión las regiones adyacentes a Israel[29]. En este caso, el factor que debió de influir también en Pedro no fue simplemente la autoridad de Santiago, sino la significación teológica y escatológica todavía concentrada en torno a Jerusalén. El "temor" del que Pablo acusó a Pedro (Gál 2,12) podría ser, pues, entendido no como inspirado por individuos (judíos creyentes o no creyentes), sino más bien como temor a estar poniendo en peligro el destino de su pueblo, la restauración de Israel. En otras palabras, la exhortación de Santiago no estaba tanto dirigida a desbaratar la misión dirigida a los gentiles como a asegurar la integridad de la misión a los circuncisos. La ambigüedad de las dos diversas responsabilidades acordadas en Jerusalén (2,9) daba a Santiago el derecho a insistir, y esta era una razón que Pedro y Bernabé no podían rechazar sin más.

Aun cuando solo acertemos parcialmente al atribuir estas varias consideraciones a los responsables del "cisma" en la iglesia de Antioquía, lo cierto es que Santiago procedió en este asunto más justificadamente de lo que se suele pensar. Y si puede decirse que Pedro y Bernabé actuaron con mucha responsabilidad pragmática, con mayor motivo puede predicarse lo mismo de Santiago, situado como estaba en el centro de una crisis de identidad crecientemente sensible. En suma, se puede y se debe considerar que Santiago actuó con mucha más responsabilidad e integridad de lo que a menudo se deduce de la breve referencia de Pablo.

d. Santiago el tradicionalista

Comoquiera que interpretemos el papel de Santiago en el Concilio de Jerusalén y en el incidente de Antioquía, es difícil evitar la impresión de que la iglesia de Jerusalén, en el tiempo en que estuvo liderada y represen-

---

[28] "La nueva misión no debía ser conducida de tal modo que fuera en detrimento de la misión de Jesús a Israel" (Bockmuehl, "Antioch and James the Just", 179-189).

[29] Esta tesis encaja en el argumento de Bauckham de que el decreto apostólico se basa en la prohibición del Levítico (caps. 17–18) relativa a los gentiles residentes "en medio de" la casa de Israel ("James and the Jerusalem Church", 459-461), pero si el decreto como tal no apareció hasta más tarde (como opinan la mayoría de los especialistas, aunque véase *supra*, § 27, nn. 229, 231), no pudo ser un factor en el incidente de Antioquía.

tada por Santiago, se convirtió en el centro del ala tradicionalista y conservadora del movimiento de Jesús el Mesías en su expansión mediante las misiones de Pablo y Pedro.

Vista la intensidad con que niega Pablo la influencia de Jerusalén (Gál 1,17-22), es casi imposible evitar la conclusión de que los "perturbadores" de Galacia situaban en Jerusalén la fuente de toda autoridad, incluso para su propia misión[30]. Contase esta o no con la autorización explícita de la jerarquía jerosolimitana, lo cierto es que Jerusalén proporcionó a los recién llegados la inspiración para inculcar sus ideas a los convertidos de Pablo. Y si los fundadores de las iglesias gálatas habían sido misioneros procedentes de Antioquía (Pablo y Bernabé), entonces se podría inferir que las consideraciones teológicas que habían probado ser determinantes en Antioquía estaban siendo extendidas a un contexto predominantemente gentil, donde la coherencia de una misión concebida ante todo desde la perspectiva de la restauración de Israel era entendida como exigencia de que los temerosos de Dios se hicieran prosélitos plenos[31].

Las mismas consideraciones valen para las intervenciones en Corinto (2 Cor 10–12) y Filipos (Flp 3,2-21)[32]. Porque en ambos lugares se encontró Pablo frente a misioneros judíos que difundían el Evangelio de Jesús el Mesías y ponían el acento en su identidad tradicional como hebreos y descendientes de Abrahán (2 Cor 11,22; Flp 3,5). Los paralelos entre Gál 1,13-14 y Flp 3,5-6, y entre Gál 1,6-9 y 2 Cor 11,4, son probablemente suficientes para confirmar que la amenaza que Pablo percibía era del mismo carácter y se atribuía la misma autorización y legitimidad. Una vez más, la implicación es que esa manera de entender el cristianismo más estricta y ajustada a la Ley judía, tenía una fuente, obviamente identificable con Jerusalén, pudiera concretarse o no en la persona de Santiago[33].

Llama especialmente la atención la descripción lucana de la iglesia de Jerusalén: "miles y miles de judíos que han creído, y todos son celosos par-

---

[30] Véase *supra,* § 31.7a.

[31] Recordemos que la carta relativa al decreto apostólico (Hch 15,23-29) tiene como destinatarios "los hermanos gentiles que están en Antioquía, Siria y Cilicia" (15,23) y que Pablo, hablando de labor misionera que bien podría haber incluido Galacia, simplemente hace referencia a su actividad en Siria y Cilicia (Gál 1,21). Véase *supra,* § 27 n. 319.

[32] Véase más detalladamente *supra,* § 27 n. 319.

[33] Pseudo-Clemente, *Recog.*, 4,35, advierte que no es digno de crédito ningún maestro que en Jerusalén no haya obtenido de Santiago, el hermano del Señor, la correspondiente carta de recomendación: un significativo eco de 2 Cor 3,1. Pratscher, *Herrenbruder,* 89-93, niega la implicación del propio Santiago.

tidarios de la Ley" (21,20)[34]. Este dato solo puede significar –aun dejando algún margen a cierta exageración de Lucas (o su fuente)– que los creyentes eran a la sazón (año 57) una parte considerable de la población de Jerusalén. Y habida cuenta de que la situación política en Judea no dejaba de agravarse por entonces[35], la descripción de los cristianos "como celosos (*zēlōtai*) partidarios de la Ley" hace pensar que estaban intensamente influidos por el nacionalismo rampante (marcado por una intensificada devoción a la religión nacional), con una proporción, sin duda, activa entre las filas de los que cada vez estaban más inquietos bajo la dominación romana y decididos a ofrecerle resistencia[36]. Que Lucas presente a esos cristianos celantes tan recelosos de la posible influencia de la misión de Pablo en los judíos de la diáspora confirma –si la confirmación fuera necesaria– que Jerusalén fue una fuente principal de la oposición judeocristiana repetidamente experimentada por la misión de Pablo. Pero ¿supone también que el Santiago de Hch 21,18ss. había cambiado, en cuanto a opinión y grado de apertura, con respecto al Santiago de Hch 15,13-21? La pregunta está demasiado ligada al problema de distinguir lo referido por el propio Lucas de lo que él tomó de sus fuentes, y a la dificultad de evaluar la situación política en 57 d. C. y su impacto en la comunidad cristiana. Pero, aun con esos puntos no resueltos, es importante señalar de nuevo que el curso de acción exigido por Santiago y los ancianos (15,22-25) era perfectamente asumible en un acuerdo, muy a tono con las líneas trazadas en el decreto apostólico[37] y no incompatible con la conducta del propio Pablo (1 Cor 9,20). En otras palabras, Santiago, que ya ha sido descrito alabando a Dios por el éxito de la misión paulina (Hch 21,20), nos es nuevamente presentado buscando un acuerdo honorable, coherente con sus propios principios y con los de Pablo. Este Santiago es mucho más conciliador de lo que se suele pensar[38]. No po-

---

[34] Véase *supra,* § 34.1a.

[35] Josefo, *Guerra,* II, 223-238; *Ant.,* 20,97-124; un análisis más completo en Smallwood, *Jews,* 272-284.

[36] Josefo no emplea el término "zelota" hasta el comienzo de la rebelión judía propiamente dicha (*Guerra,* 4.160-161), es decir, hasta 66 d. C., unos nueve años después del encuentro entre Pablo y Santiago. Pero ya he señalado que los sicarios (*sicarii*) estuvieron activos durante la procuraduría de Félix, esto es, durante los años cincuenta (*Guerra,* 2.254) (véase *supra,* § 34, en n. 35). Por eso, *zēlōtai* podría hacer ya referencia a activismo político y no simplemente a celo religioso.

[37] Lucas lo indica incluyendo aquí una nueva referencia al decreto apostólico (Hch 21,25).

[38] Cf. la conclusión de Ward: "No hay prueba de que Santiago fuera 'un legalista riguroso', ni 'un representante de la tendencia estricta del cristianismo judío', ni tampoco 'un fariseo cristiano'" ("Jesus of Jerusalem", 786).

demos negar, por supuesto, que ya no vuelve a aparecer en Hechos y que en ningún momento lo vemos acudiendo en ayuda de un Pablo procesado o en prisión. Pero no sabemos hasta qué punto esa ausencia se debe a una opción deliberada de Lucas como escritor[39]; y conviene quizá recordar que Lucas, por otro lado, refiere que las comunidades sinagogales de Roma no conocían ninguna información negativa sobre Pablo llegada de Judea (28,21).

No menos importante es el hecho de que Santiago sea altamente considerado en las tradiciones judeocristianas del siglo II conservadas en los escritos pseudoclementinos[40]. Allí aparece Santiago como cabeza de la iglesia jerosolimitana desde el comienzo, "ordenado obispo de ella por el Señor" (*Recog.*, 1.43). Pedro y los otros apóstoles figuran como subordinados a él y obligados a darle cuentas de su trabajo[41]. Y las pseudoclementinas son introducidas con cartas que Pedro remite a Santiago llamándolo "el señor y obispo de la santa iglesia", y Clemente se dirige a "Santiago, el señor y el obispo de obispos, que gobierna Jerusalén, la santa iglesia de los hebreos, y las iglesias de todas partes, excelentemente fundadas por la providencia de Dios"[42]. Dado que escritores cristianos "católicos" solían considerar los diversos grupos judeocristianos como conservadores con respecto a la Ley y las costumbres judías[43], no hay que forzar los datos para inferir que Santiago era valorado como un héroe y un exponente del modo de conducirse que seguía siendo fundamental para muchos judíos llegados a la fe en Jesús el Mesías. El hecho de que esas sectas judeocristianas viesen en Pablo un claro adversario[44] indica que las actitudes conciliatorias que quizá preconizaba Santiago habían sido barridas hacía mucho tiempo

---

[39] Ya he señalado que Lucas guarda también silencio sobre la ayuda prestada a Pablo durante su prisión en Roma por las agrupaciones cristianas locales, en contraste con Flp 1,12-17, texto que yo interpreto como referente a Roma (véase *supra*, § 34.4a, particularmente n. 240).

[40] Véase especialmente Pratscher, *Herrenbruder*, 121-150 (resumen en 149-150). Como quedó indicado, solo el *Evangelio de los Hebreos* 7 contiene un relato de la aparición de Cristo a Santiago (1 Cor 15,7); véase *Jesús recordado*, 970 n. 171; Painter, *Just James*, 184-186.

[41] Véase, por ejemplo, *Recog.*,1.17, 72; 4.35; *Hom.*, 1.20; 11.35.

[42] *ANF* VIII, 215, 218.

[43] "Practican la circuncisión, perseveran en las costumbres acordes con la Ley, siguen un estilo de vida judío e incluso veneran Jerusalén como si fuera la casa de Dios" (Ireneo, *Adv. haer.*, 1.26.2). Otras referencias patrísticas, en mi *Unity and Diversity* (³2006), 258 n. 10.

[44] En *Epistula Petri*, 2.3, Pedro alude a alguien que no puede ser sino Pablo como "el hombre que es mi enemigo"; véase más al respecto en *Unity and Diversity* (³2006), 260; también *infra*, n. 69.

por un verdadero cisma entre los herederos de Santiago y los herederos de Pablo[45].

Particular interés tiene el modo en que Santiago es descrito por Hegesipo, de quien dice Eusebio que "pertenece a la generación subsiguiente a la de los apóstoles" (*HE*, 2.23.3):

> Lo llamaban "el Justo" desde los días del Señor hasta los nuestros, ya que muchos llevan el nombre de Santiago, pero era santo desde el vientre de su madre. No tomaba vino ni bebidas fuertes, ni comía carne. Nunca pasó una navaja sobre su cabeza, nunca se ungió con aceite y nunca fue a los baños. Solo a él se le permitía entrar en el santuario, porque no llevaba vestidos de lana, sino de lino. Solía entrar solo en el templo, y muchas veces se le encontraba arrodillado y orando por el perdón de su pueblo; de modo que sus rodillas se volvieron tan duras como las de un camello a causa de su constante arrodillarse ante Dios y rogar por su pueblo. Y por su inmensa rectitud fue llamado el Justo y Oblias, que en griego es "muralla del pueblo", y "Justicia", como los profetas declaran respecto a él... [Al preguntar a Santiago] qué era la "puerta de Jesús", dijo que era el Salvador. Debido a esto, algunos pensaron que se trataba del Cristo... y fueron muchos los que creyeron a causa de Santiago (*HE*, 2.23.4-9)[46].

Particularmente notables son los tres sobrenombres aplicados a Santiago: "el Justo", "Oblias" y "Justicia". Bauckham apunta persuasivamente que el término "Oblias" debe entenderse en el contexto de la percepción que la Iglesia antigua tenía de sí como el templo escatológico, a diferencia de como se veía a sí misma la comunidad de Qumrán[47]. Al igual que una muralla, Oblias protegía la ciudad con sus plegarias[48]: "La imagen de Santiago, la mu-

---

[45] La gran estima en que se tiene a Santiago también en escritos gnósticos (cf., por ejemplo, *Evangelio de Tomás*, 12: "Santiago el justo, por quien el cielo y la tierra fueron creados"; *Primer* y *Segundo Apocalipsis de Santiago*, en Schneemelcher, *NTA* I, 3313-3341) sugiere una historia interesante de esos textos y grupos gnósticos, que serán seguidos en el tomo III. De momento, para más detalles, véase Pratscher, *Herrenbruder*, cap. 3; R. P. Martin, *James* (WBC 48; Waco: Word, 1988), xli-lxi; Hengel, "Jakobus", 551-559; Painter, *Just James*, 159-181. Bauckham concluye justificadamente: "Alguna realidad histórica tiene que haber detrás de esa grandeza legendaria" ("James and the Jerusalem Church", 427; también 451). Pratscher señala que ninguno de los diferentes grupos gnósticos muestra una actitud antipaulina, indicando que la genuina tradición judeocristiana (como en las pseudoclementinas) no desempeñó un papel decisivo en la formación de los presupuestos gnósticos (*Herrenbruder*, 177).

[46] Epifanio repite y amplía esta tradición (*Pan.*, 78.14.1-6); Peinter, *Just James*, 211-213. Véase también Pratscher, *Herrenbruder*, 103-121.

[47] Bauckham, "James and the Jerusalem Church", 441-450, haciendo referencia, *inter alia*, a 1 Pe 2,5; Ef 2,20; 1 Cor 3,11; Gál 2,9; Ap 3,12; 21,14.

[48] Íd., "For What Offence Was James Putt to Death?", en Chilton / Evans (eds.), *James the Just*, 199-232; íd., "Jesus and the Jerusalem Community", 69. Epifanio conoce también el sobrenombre de Santiago: "Oblias, que significa 'muralla'" (*Pan.*, 78.7.7).

ralla, es solo comparable a la de Pedro, la roca fundamental"[49]. Como señala también Bauckham, la referencia a "la puerta de Jesús" concuerda con estas metáforas y, presumiblemente por influencia de Sal 118,20, describe a Jesús como la puerta al templo escatológico[50].

La imagen que emerge es de una sorprendente coherencia, sobre todo si tenemos en cuenta la situación cambiante (el crecimiento del nacionalismo judío y del fanatismo) y el culto al héroe en los posteriores escritos judeocristianos. Santiago debió de ser una figura considerable, que suscitaba mucho respeto, y cuya palabra estuvo cargada de autoridad en vida de él. Ya no es posible determinar si mantuvo hacia la misión entre los gentiles el grado de apertura indicado en las dos noticias del Concilio de Jerusalén[51]. Pero el acuerdo alcanzado allí fue decisivo para el desarrollo del nuevo movimiento e hizo posible que este conservase una fuerte tradición judía (¡la Carta de Santiago!) y una visión (judía y gentil) positivamente integradora, perceptible en un documento como el evangelio de Mateo (¡por no hablar de las cartas paulinas!), y característica de la perspectiva general del cristianismo[52]. Nunca sabremos si Santiago renunció con el tiempo a su anterior postura más conciliatoria, ni tampoco cuál habría sido su imagen o la de la iglesia jerosolimitana si no hubiera ocurrido la catástrofe de los años sesenta. Pero estas cuestiones imposibles de responder no deben menoscabar la idea predominantemente positiva acerca de Santiago que nos ha dejado Lucas, sobre todo, en el capítulo 15 de Hechos.

36.2 Muerte de Santiago

De los tres principales actores en la escena de la primera generación cristiana, solo Santiago tuvo un final del que nos han llegado datos verdaderamente fiables sobre cómo fue y las circunstancias en las que sucedió.

---

[49] Bauckham, "James and the Jerusalem Church", 449.

[50] Íd., "What Offence?", 208-218; véase también Hengel, "Jakobus", 563-566 ("Der 'Offenbarungsmittler'"). Sobre los otros aspectos de la nota de Hegesipo, véase Painter, *Just James*, 125-127.

[51] En las pseudoclementinas se expresa la creencia en el carácter vital de la misión entre los no judíos: "Siendo necesario que los gentiles fuesen llamados a ocupar el lugar de los incrédulos para que se cubriera el número mostrado a Abrahán, la proclamación salvífica del reino de Dios se extendió al mundo entero" (*Recog.*, 1.42.1; traducción del latín); para los comentarios me sirvo aquí de F. Stanley Jones, *An Ancient Jewish Christian Source on the History of Christianity: Pseudo-Clementine Recognitions 1.27-71* (Atlanta: Scholars, 1995), 72.

[52] B. Witherington, *The Brother of Jesus* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 2003), lo describe como "Santiago, el mediador judeo-gentil" (109).

Esto se debe principalmente a que el acontecimiento es referido por Josefo, aunque otras tradiciones posiblemente tempranas pueden completar y ampliar la información que el historiador judío legó a la posteridad.

a. Josefo

La ejecución de Santiago es narrada de manera sucinta en la relación que ofrece Josefo de los acontecimientos que marcaron la transición desde la inesperada muerte de Festo hasta la llegada de Albino, su sucesor como gobernador de la provincia de Judea, en el año 62. Según Josefo (*Ant.*, 20.200-203), el sumo sacerdote, Anano, "seguidor de la secta de los saduceos, que en sus juicios son los más crueles de todos los judíos" (20.199), aprovechó la oportunidad brindada por el vacío entre la muerte de Festo y la llegada de Albino para actuar contra Santiago y algunos otros.

> Reunió a los jueces del sanedrín e hizo comparecer ante ellos a un hombre llamado Santiago, el hermano de Jesús que era llamado el Cristo [o el supuesto Cristo], y algunos otros. Los acusó de haber transgredido la Ley y los entregó para que fuesen lapidados. Entre los habitantes de la ciudad, aquellos que eran considerados más justos y estrictos en la observancia de la Ley se escandalizaron de esto (20.200-201).

Como consecuencia, los escandalizados (quienes "lo sufrían con dificultad") recurrieron al rey Agripa II. Algunos fueron a encontrar al nuevo gobernador por el camino para exponerle su queja, la base de la cual era que Anano carecía de autoridad para convocar ese sanedrín sin el consentimiento de Albino (20.202). Este reaccionó airado, y Agripa depuso a Anano del sumo sacerdocio, que llevaba ejerciendo solo tres meses (20.203).

Como quedó dicho en *Jesús recordado,* esta es la referencia de Josefo a Jesús en la que podemos tener más confianza[53]. No debe escapársenos que es consecuencia de la referencia a Santiago –aun narrada de manera incidental, la muerte de Santiago es en la historia de Josefo más importante que la muerte de Jesús–, aunque también hay que señalar que Santiago es identificado precisamente por ser el hermano de Jesús, llamado "el Cristo". Se sigue que la razón por la que Anano quiso eliminar a Santiago fue por su parentesco con el Cristo; es decir, muy probablemente, por su liderazgo de la secta de los "cristianos" en Jerusalén. Sobre si los "algunos otros" eran también miembros de la secta, no se indica nada[54].

---

[53] *Jesús recordado,* 179.

[54] Hengel supone que los no nombrados eran otros cristianos judíos ("Jakobus", 551).

La acusación contra todos es que habían transgredido la Ley. Resulta interesante el eco de los cargos contra Esteban (Hch 6,11.13-14), dado que los dos pasajes son independientes uno del otro. Además, de los que protestan contra la arbitraria acción de Anano se dice que son "estrictos (*akribeis*) en la observancia de la Ley", una descripción que Josefo utiliza característicamente para los fariseos[55]. A la luz de estas dos observaciones puede estar muy bien justificada una doble inferencia. La primera es que la acción de Anano provenía y era expresión de una discordia entre facciones hondamente sentida, cuya raíz era una discrepancia sobre la Ley, sobre cómo debía ser interpretada y observada (una cuestión haláquica); la historia de las disputas entre facciones dentro del judaísmo y en relación con la nueva secta de Jesús proporciona suficientes precedentes de un modo tan violento de resolver el conflicto. La segunda es que los "estrictos" debían de ser mucho más favorables a Santiago que a la facción sacerdotal; esto concordaría con la información de Hechos de que muchos fariseos se habían incorporado al nuevo movimiento (Hch 15,5); de que incluso Pablo, ya cristiano, logró cierto apoyo de los fariseos de Jerusalén (23,6-10), y de que los creyentes jerosolimitanos (encabezados por Santiago) eran celosos partidarios de la Ley (21,20)[56].

Que la acción contra Santiago proviniera de una pugna de facciones y el sumo sacerdote aprovechara la oportunidad del interregno entre procuradores para acabar con el odiado rival[57] parece una razón de fondo más verosímil que la de disputa política entre sostenedores de actitudes divergentes con respecto a la dominación romana. Es, sin duda, cierto que hacia 62 d. C. se acumulaban ya las nubes tormentosas de la rebelión que iba a estallar cuatro años después. Por eso se puede concebir que Santiago, una de las pocas voces moderadas, quedara atrapado entre las facciones extremas y, como sucede a menudo en los conflictos, fuera considerado traidor por una de ellas (o por ambas) y en consecuencia eliminado, para mayor polarización entre los extremistas de un lado y del otro[58]. Esto estaría en consonancia con las luchas intestinas, que,

---

[55] *Jesús recordado,* 321 n. 67.

[56] Pratscher, *Herrenbruder,* 255-260. C. A. Evans, "Jesus and James: Martyrs of the Temple", en Chilton / Evans (eds.), *James the Just,* 233-249, se pregunta si "la visita de Pablo y la controversia que siguió pudieron haber contribuido a la actitud del sumo sacerdote contra él" (236).

[57] Véase en especial J. S. McLaren, "Ananus, James and Earliest Christianity: Josephus' Account of the Death of James": *JTS* 52 (2001) 1-25; cf. Barnett, *Jesus,* 322.

[58] Sobre la confusión política que pudo haber influido en la situación, véase, por ejemplo, Martin, *James,* lxiv-lxix. Curiosamente, se trata del mismo Anano que más tarde, durante la rebelión judía, se convertirá en la voz moderada silenciada por los

ya manifiestas en los asesinatos mediante sicarios, se convirtieron en una espantosa característica del posterior asedio de Jerusalén (69-70 d. C.)[59]. Pero Josefo, quien al hablar posteriormente de las facciones es pródigo en palabras duras, no ofrece el menor indicio de que esos factores hubieran entrado de algún modo en la ejecución de Santiago.

También es significativo que se le diera muerte mediante lapidación, puesto que esta sugiere más una ejecución judicial, y no tumultuaria, como al parecer fue la de Esteban. De los delitos castigados con la lapidación, los que más probablemente se atribuyeron a Santiago pudieron ser el de blasfemia (Lv 24,13-16.23) y el de inducir al pueblo a adorar a otros dioses (Dt 13,6-10)[60]. Ya hemos visto que, muy probablemente, la acusación de blasfemia entró en juego en el proceso de Jesús (Mc 14,61-64)[61], acusación reflejada por Lucas en Hechos como causa inmediata de la ejecución de Esteban (Hch 7,56-59). Por eso es bastante verosímil que el cargo contra Santiago fuera similar, sobre todo a la luz de las acusaciones que habían sido presentadas contra Jesús, basadas principalmente en Sal 110,1, y de lo que desde mucho antes se venía haciendo en Jerusalén[62]. La otra alternativa, la acusación de engañar al pueblo y arrastrarlo a la adoración de otro dios, está en línea con una versión distinta de la sentencia contra Jesús, por ser "un mago y embaucador del pueblo" (Justino, *Diál.,* 69.7)[63], y podría indicar una oposición creciente dentro de la jerarquía del templo de Jerusalén a las afirmaciones hechas con respecto a Jesús por la secta de él nacida[64]. Esta oposición alcanzó su apogeo en la situación reflejada en el

---

extremistas, con lo cual se esfumará la esperanza de una paz negociada (Josefo, *Guerra,* 4.151).

[59] Véase *infra,* § 36.4.

[60] Cf. en particular Bauckham, "What Offence?", 218-232, especialmente 223-229.

[61] *Jesús recordado,* 846-848.

[62] Véase *supra,* § 23 en n. 91 y 23.4d. Como señala Bauckham, es posible que los saduceos y los fariseos discrepasen sobre la definición de "blasfemia", entendiéndola los saduceos de manera más amplia, y los fariseos más ajustadamente ("What Offence?", 223-225), lo cual concordaría con la nota de Josefo de que los "estrictos" desaprobaban la acción de Anano.

[63] Véase G. N. Stanton, "Jesus of Nazareth: A Magician and a False Prophet Who Deceived God's People?", en J. B. Green / M. Turner (eds.), *Jesus of Nazareth: Lord and Christ* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 164-180; y *Jesús recordado,* 776-782.

[64] Bauckham se inclina por esta segunda alternativa ("What Offence?", 225-229). Evans piensa que "Jesús y Santiago bien podrían haber dado a conocer las mismas posiciones opuestas a las de la jerarquía del templo, por lo que ambos corrieron la misma suerte a manos de esencialmente las mismas personas" ("Jesus and James", 249).

evangelio de Juan dos o tres décadas después[65], por lo cual es posible que Anano fuera un temprano exponente de la hostilidad a la secta del Mesías Jesús, basada en las razones expuestas. En cualquier caso, la desinformación y la presentación tendenciosa bien pudieron haber influido en lo sucedido a Santiago; la oposición de los "estrictos" sugiere que fue un tribunal irregular el que lo juzgó o que no se pretendió hacer justicia, sino una demostración de poder. Pero, aunque no podemos estar seguros sobre las razones para la ejecución de Santiago, Josefo nos permite vislumbrar claramente la hostilidad contra la secta del Mesías Jesús y la pugna entre las otras sectas del judaísmo a finales de la época del Segundo Templo, situación que debió de caracterizar los primeros años sesenta, cuando las divisiones internas empezaron a agudizarse.

b. Hegesipo

Es muy notable que Eusebio relate de manera mucho más detallada el martirio de Santiago que los de Pablo y Pedro[66]. Cita el mismo pasaje clave de Josefo (*Ant.,* 20.197-203), aunque lo precede de otra breve cita del mismo autor que no figura en el texto tradicional de las *Antigüedades:* "Y estas cosas [la destrucción de Jerusalén] sucedieron a los judíos para vengar a Santiago el Justo, que era el hermano de Jesús, el llamado Cristo, porque los judíos lo mataron a pesar de su gran rectitud" (*HE,* 2.23.20).

Pero la noticia principal y más extensa de la muerte de Santiago la ofrece Eusebio sirviéndose de Hegesipo, cuyo relato continúa desde el punto en el que antes lo dejamos (§ 36.1d). Hegesipo refiere que los escribas y los fariseos pidieron a Santiago en la Pascua que negase el error concerniente a Jesús, y que lo hiciera de pie, en lo alto del templo, para que se le pudiera ver bien. Lo abordaron con estas palabras: "Tú, que eres el Justo, al que todos debemos obediencia, dinos cuál es la puerta de Jesús, puesto que el pueblo se dejó extraviar (*planatai*) por Jesús, el que fue crucificado". Santiago respondió en voz alta: "¿Por qué me preguntáis respecto al Hijo del hombre? Está sentado en el cielo, a la derecha del Gran Poder, y vendrá sobre las nubes del cielo" (*HE,* 2.23.13).

El testimonio de Santiago convenció a muchos, los cuales hicieron ver a los escribas y los fariseos que habían cometido un error.

---

[65] Véase mi "Let John Be John – a Gospel for Its Time", en P. Stuhlmacher (ed.), *Das Evangelium und die Evangelien* (Tubinga: Mohr, 1983), 309-339 = *The Gospel and the Gospels* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 293-322, y también *infra,* tomo III.

[66] Véase *supra,* § 34.7 y 35.3.

> Por eso subieron y arrojaron abajo al Justo y se dijeron unos a otros: "Lapidemos a Santiago el Justo", y empezaron a apedrearlo, ya que no había muerto de la caída. Pero él se volvió y, puesto de rodillas, dijo: "Te suplico, Señor, Dios y Padre, que los perdones, porque no saben lo que hacen"... Y uno de ellos, que era lavandero, tomó el palo con el que solía sacudir la ropa y le golpeó en la cabeza al Justo, que así sufrió martirio. Y lo enterraron allí mismo, junto al templo, y su piedra sepulcral sigue junto al templo todavía. Para griegos y judíos, él se convirtió en verdadero testigo de que Jesús es el Cristo, y enseguida Vespasiano se puso a sitiarlos (*HE,* 2.23.14-18)[67].

El dato de que Hegesipo "pertenece a la generación siguiente a la de los apóstoles" (*HE,* 2.23.3) hace que su relato sea de un valor potencialmente considerable, aunque la fecha errónea[68], la atribución de la acción a "los escribas y los fariseos"[69], y el grado en que el testimonio y las palabras finales de Santiago parecen ajustarse al modelo de la tradición evangélica del proceso y muerte de Jesús[70], aconsejan, naturalmente, una considerable precaución al valorar el relato. Lo importante, sin embargo, es que se confirma aquí que Santiago fue lapidado; también, que la causa de la acción contra él fue su predicación de Jesús. Los otros detalles ofrecidos por Hegesipo no pueden proceder de Josefo.

El relato de Hegesipo se asemeja a lo que encontramos en el escrito gnóstico *Segundo Apocalipsis de Santiago:* la decisión de lapidar al apóstol,

---

[67] Eusebio cita antes del *Hypotyposes,* de Clemente de Alejandría, un pasaje relativo a Santiago el Justo, "que fue arrojado desde el pináculo del templo y golpeado a muerte con un palo de abatanador" (*HE,* 2.1.5). Y en *Demonstratio evangelica,* 3.5, Eusebio refiere que por dar testimonio de Jesús, presentándolo como el Hijo de Dios, Santiago fue lapidado por los jefes de los sacerdotes y maestros del pueblo judío.

[68] La muerte de Santiago puede datarse con bastante confianza en el año 62 (interregno entre Festo y Albino), mientras que la rebelión contra Roma no estalló hasta 66 d. C. y Vespasiano no empezó a planear el asedio de Jerusalén hasta el año 68, si bien fue en el 70 (abril) cuando Tito pudo darle verdadero comienzo (Schürer, *History* I, 499-503).

[69] Según el Pseudo-Clemente, *Recog.,*1.70.7, ¡fue Pablo quien arrojó a Santiago desde lo alto de las escaleras!

[70]

Eusebio	*Mc 14,62*
¿Por qué me preguntáis respecto al	Veréis al
Hijo del hombre?	Hijo del hombre
Está sentado en el cielo, a la derecha	sentado a la derecha
del Gran Poder,	del Poder
y vendrá sobre las nubes	y venir entre las nubes
del cielo.	del cielo.

Eusebio	*Lc 23,34*
Te suplico, Señor, Dios y	
Padre, que los perdones,	Padre, perdónalos,
porque no saben lo que hacen.	porque no saben lo que hacen.

arrojándolo primero desde el pináculo del templo; el hecho de hallarlo aún con vida y orando, y el apedreamiento mortal (referido de manera mucho más extensa):

> Pero luego [al acercarse a él] observaron [que estaba todavía vivo (?)]. [Entonces] lo agarraron de mala manera y lo arrastraron al suelo de tierra. Lo tendieron, rodaron una piedra sobre su vientre y lo pisotearon, diciendo: "¡A esto te ha llevado el error!". Lo levantaron, puesto que [aún] estaba vivo, cavaron un gran hoyo y lo metieron de pie en él. Y cuando lo hubieron enterrado hasta la cintura, lo lapidaron (61-62)[71].

Algún detalle adicional (como el de rodar una piedra sobre Santiago) podría haber sido imaginado. Pero conviene indicar que, poco antes en el mismo escrito (60), el discurso atribuido a Santiago termina con la profecía de que el templo será derruido "para ruina y ridículo de los que están en la ignorancia". Esto refleja la advertencia sobre la destrucción del templo en la tradición de Jesús (Mc 14,58)[72] e implica que la acción contra Santiago partió de la facción sumosacerdotal; es decir, el texto está más en consonancia con lo referido por Josefo sobre la medida del sumo sacerdote contra el apóstol. Por ello es posible que tanto Hegesipo como el *Segundo Apocalipsis* hayan utilizado parte de una tradición anterior y más elaborada[73]. Es importante aquí recordar que la sentencia de lapidación incluía arrojar al condenado desde un lugar alto, tras lo cual tenía lugar el apedreamiento[74].

En cualquier caso, es claro que la tradición sobre la condena y ejecución judicial de Santiago mediante lapidación está bien enraizada en la historia, que la acción contra él fue por instigación sumosacerdotal y que tal acción se debió a la rivalidad intersectaria provocada (probablemente) por el éxito obtenido al predicar a Jesús y su doctrina.

36.3 ¿Qué sucedió con la iglesia de Jerusalén?

No hay en las tradiciones llegadas hasta nosotros indicación de que la acción contra Santiago fuera parte de una persecución más general de los creyentes jerosolimitanos o hubiese sido precipitada por ese aconteci-

---

[71] Con base en la traducción de W.-P. Funk, "The Second Apocalypse of James", en Schneemelcher, *NTA* I, 339. Pratscher presenta sinópticamente las pseudoclementinas, Hegesipo y *2ApSant* (*Herrenbruder*, 239-240).

[72] Véase *Jesús recordado*, 712-716, y *supra*, § 24c. Sobre los paralelos con la tradición de Jesús y el martirio de Esteban, véase Pratscher, *Herrenbruder*, 252-254.

[73] Bauckham, "What Offence?", 201-206.

[74] *Ibíd.*, 203-205.

miento. El hecho de que la acción de Anano disgustase a los "estrictos" (fariseos) y de que Anano mismo fuera depuesto a causa de ella habría sido un argumento en contra, de todos modos. Por eso cabe suponer que la iglesia de Jerusalén continuó más o menos como antes de la muerte de Santiago. La tradición de que Simeón, otro hermano de Jesús, sucedió a Santiago no se puede rechazar sin más[75]: la sucesión por línea colateral (de hermano a hermano), en vez de por línea directa (de padre a hijo), como en la tradición del califato, es básicamente verosímil[76], aunque parece poco probable que hubiera una transmisión formal de autoridad en una situación tan confusa.

La rebelión judía contra Roma estalló cuatro años más tarde. ¿Debemos suponer que los seguidores de Jesús se opusieron a esa acción violenta? La subsiguiente historia del cristianismo no invita a pensarlo. Y el hecho de que Lucas presente a Santiago describiendo a los creyentes de Jerusalén como "celosos (*zēlōtai*) partidarios de la Ley" (Hch 21,20) solo nueve años antes del comienzo de la guerra judía –un conflicto iniciado por "zelotas" (nombre difícilmente inadvertido por Lucas)–, sugiere que hubo algunos cristianos (¿cuántos?) que, inicialmente al menos, apoyaron la rebelión[77].

La única tradición relativa a los cristianos en el inicio de la guerra es la de la "huida a Pela", conocida así porque en un momento temprano de la rebelión la mayor parte de los cristianos jerosolimitanos abandonaron Jerusalén y, cruzando el Jordán, pasaron a Perea y se refugiaron en Pela, una de las ciudades de la Decápolis[78]. La tradición nos ha llegado de dos fuentes: Eusebio (*HE,* 3.5.3) y Epifanio, que habla del asunto en tres diferentes escritos[79].

---

[75] Eusebio, *HE,* 3.11.1; 4.22.4. Eusebio lo llama "el hijo de Cleofás... otro primo del Señor"; véase también Painter, *Just James,* 144-147, y Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus,* 79-94. Lüdemann opina que la referencia al nombramiento de Simeón para suceder a Santiago es incompatible con la tradición sobre la huida a la ciudad de Pela, ya que esta tradición (a su entender) excluye un regreso a Jerusalén ("Successors", 209).

[76] Ya manifiesta en la sucesión al sumo sacerdocio (véase Jeremias, *Jerusalem,* 377-378). Véase *supra,* § 23 n. 199.

[77] La idea ya fue expuesta principalmente por Brandon, *The Fall of Jerusalem,* cap. 9, en particular pp. 179-180. Jossa la rechaza: "lo cierto es que no participaron en la guerra" (*Jews or Christians?,* 136).

[78] D. G. Reid, "Pella, Flight to", *DLNT,* 900-902, señala la ubicación de Pela con bastante precisión: "Estaba situada al pie de las colinas en el norte del valle del Jordán, a unos tres kilómetros al este del río Jordán y unos treinta al sur del mar de Galilea" (900). Para la historia de Pela y datos arqueológicos, véase R. H. Smith, "Pella", *ABD* V, 219-221.

[79] Podría haber un eco de la tradición en las pseudoclementinas: "Los que creen

La gente de la iglesia de Jerusalén recibió allí antes de la guerra, mediante una revelación divina a hombres de probada piedad, la orden de abandonar la ciudad y residir en una de las ciudades de Perea, llamada Pela. A ella emigraron desde Jerusalén los que creían en Cristo (Eusebio, *HE*, 3.3.3).

Esta herejía de los nazoreos existe en Berea, en la zona de Celesiria y en Pela, ciudad de la Decápolis... Porque a partir de allí tuvo su comienzo, después del éxodo de Jerusalén, cuando todos los discípulos fueron a residir en Pela porque Cristo les había dicho que dejasen Jerusalén, destinada a sufrir un asedio. A causa de ese consejo vivieron en Perea, habiéndose trasladado a esa región, como he dicho. Allí tuvo su comienzo la herejía de los nazoreos (Epifanio, *Pan.*, 29.7.7-8; similarmente, 30.2.7 ["la predicación de Ebión tuvo allí su comienzo"]).

Cuando Jerusalén estaba a punto de ser tomada por los romanos, un ángel de Dios reveló a todos los discípulos que debían abandonar la ciudad, porque iba a ser destruida por completo. Estuvieron como emigrantes en Pela... en Transjordania... (Pero después de la destrucción de Jerusalén regresaron... realizaron grandes señales.) (Epifanio, *Tratado sobre pesas y medidas*, 15)[80].

Es posible que Epifanio dependiera de Eusebio en cuanto a esta tradición[81], pero hay suficientes diferencias para suponer que ambas tradiciones son independientes una de la otra[82] y que atestiguan versiones variantes de una tradición histórica[83].

---

en él serán conducidos, mediante la sabiduría de Dios, a un lugar fortificado del país, como a la vida, y así preservados de la batalla que destruirá después a los que no han sido persuadidos a causa de sus dudas" (*Recog.*,1.37.2 [Jones]; similarmente 1.39.3). Véase C. Koester, "The Origin and Significance of the Flight to Pella Tradition": *CBQ* 51 (1989), 90-106; más bibliografía, en Bauckham, "Jesus and the Jerusalem Community", 79 n. 58.

[80] Me sirvo aquí de G. Lüdemann, "The Successors of Earliest Christianity: An Analysis of the Pella Tradition", en *Opposition to Paul in Jewish Christianity*, 200-213.

[81] Lüdemann, "Successors", 203-204 y 309-310 n. 16; J. Verheyden, "The Flight of the Christians to Pella": *ETL* 66 (1990) 368-384.

[82] Koester, "Origin", 94-95, seguido por Reid, "Pella", 901, y particularmente J. Wehnert, "Die Auswanderung der Jerusalemer Christen nach Pella. Historisches Faktum oder theologische Konstruktion?": *ZKG* 102 (1991) 231-255 (respondiendo a Verheyden); véase también Painter, *Just James*, 121-122.

[83] Es improbable que Pela fuera un objetivo en la campaña de Vespasiano a lo largo del valle del Jordán en 69 d. C., puesto que era una ciudad helenística y favorable a los romanos, aparte de que Josefo no menciona Pela al referir esa campaña (*Guerra*, 4.413-439); Gadara, la capital de Perea, tampoco fue atacada (4.413-418). Véase S. S. Sowers, "The Circumstances and Recollection of the Pella Flight": *TZ* 26 (1970) 314-320. A juicio de Lüdemann, el comentario de Eusebio en *Demonstratio evangelica*, 6.18.14 ("Los apóstoles y discípulos de nuestro Salvador, y todos los judíos que creían en él, estando fuera de la tierra de Judea y dispersos por las demás naciones, pudieron en aquel tiempo librarse de la destrucción que alcanzó a los habitantes de Je-

Uno de los aspectos más fascinantes de esta tradición es la posibilidad de que esto refleje la parte de Marcos conocida como el "pequeño apocalipsis" (Mc 13), o al menos su versión lucana (Lc 21,20-21):

> Cuando veáis a Jerusalén rodeada por ejércitos, sabed que se acerca su desolación. Entonces, los que estén en Judea, que huyan a los montes; los que estén en medio de ella [la ciudad de Jerusalén], que la abandonen, y los que estén en los campos, que no entren en ella... y Jerusalén será pisoteada por los gentiles, hasta que el tiempo de los gentiles se haya cumplido.

Esto parece un desarrollo de la tradición conservada en Marcos, que habla solo de "la abominación de la desolación erigida donde no debería estar" (Mc 13,14). Puesto que la tradición marcana puede ser a su vez un desarrollo de la tradición de Jesús a la luz del intento de Calígula de hacerse erigir una estatua en el templo de Jerusalén[84], cabe barajar la idea de que el desarrollo efectuado por Lucas refleja la crisis posterior y más grave, en la que Jerusalén se vio asediada primero por el ejército de Vespasiano y luego por el de Tito[85]. Como mínimo, es posible que la tradición de Eusebio supiera de una declaración/profecía, a su vez estimulada por la tradición del "pequeño apocalipsis", que habría sido pronunciada en la iglesia jerosolimitana durante un acto de culto, al hacerse evidente que los éxitos iniciales de la rebelión no podían ser sostenidos frente a todo el poder de Roma y que la toma y destrucción de Jerusalén eran inevitables.

rusalén"), "parece no dejar ningún margen a la tradición de Pela" ("Successors", 310 n. 17), pero tomada literalmente, como sugiere Lüdemann, esta información priva a Jerusalén totalmente de cristianos hacia la mitad de los años sesenta, algo que, sin duda, no quiso decir Eusebio. Exprimir los datos para obtener un significado más específico es característico de Lüdemann. Carleton Paget le responde: "El principal problema con los que niegan demasiado el valor histórico de la tradición eusebiana de la huida a Pela es que no pueden explicar de manera convincente la referencia concreta a Pela. ¿Por qué a Pela precisamente?" ("Jewish Christianity", 747-748). Véase también Painter, *Just James,* 144-147.

[84] Véase *supra,* § 21 n. 293, y § 26.5a en n. 96. Brandon opina que la colocación de la "abominación" en "el lugar santo" (es decir, la entrada de los conquistadores romanos en el santuario) habría supuesto un aplazamiento de toda huida hasta que fuera demasiado tarde (*The Fall of Jerusalem,* 173-174), pero no tiene en cuenta la posibilidad de que Mateo se haya contentado con reproducir un pasaje que había sido configurado por la crisis anterior.

[85] La famosa observación de C. H. Dodd de que, por el lenguaje, la versión lucana hace pensar más en el 'AT (y por eso podría ser anterior al asedio de Jerusalén) que en el asedio mismo ("The Fall of Jerusalem and the 'Abomination of Desolation'" [1947], en *More New Testament Studies* [Manchester: Manchester University, 1968] 69-83) pierde fuerza por la posibilidad de que la versión de Lucas sea un ulterior desarrollo del ya desarrollado Mc 13. Véase también *Jesús recordado,* 482-483.

Es también relevante que Epifanio recuerde Pela como la sede de las sectas judeocristianas. Porque, como hemos visto, algunas de sus características distintivas son precisamente que tienen expresión en Hch 21,20-21 como propias de la iglesia de Jerusalén: alta estima de Santiago, devoción por la Ley y recelo/denigración de Pablo[86]. La tradición de Pela, por tanto, bien podría ofrecer el vínculo entre la iglesia jerosolimitana y las sectas judeocristianas de siglos posteriores: *Ebionaioi* es una transliteración de la voz hebrea/aramea para "pobres", quizá reflejando el hecho de que algunos creyentes de Jerusalén podrían haber abrazado su pobreza por convicción y se consideraban a sí mismos "los pobres"[87]; y "nazoreos" obviamente refleja, retiene y mantiene la tradición de la designación de los primeros cristianos como "nazarenos"[88]. Es decir, podría haber una línea directa de continuidad entre los tradicionalistas más conservadores encabezados por Santiago y las posteriores enseñanzas de ebionitas y nazarenos[89].

La ulterior tradición de que los huidos a Pela regresaron a Judea tras la destrucción de Jerusalén (cf. *supra,* en n. 80) encajaría en esta hipótesis: los más conservadores de los que se trasladaron a Pela se habrían quedado allí, regresando los demás a Judea a restablecer sus iglesias. Pero las consideraciones sobre esto corresponden al tomo III. Aquí, simplemente conviene señalar que la iglesia de Jerusalén estuvo sin existir como tal al menos durante los años de la guerra con Roma, e incluso tiempo después. Es probable que algunos de sus miembros, más encendidamente nacionalistas que otros, luchasen en esa guerra y acaso perecieran duran-

---

[86] Véase de nuevo mi *Unity and Diversity,* § 54.2; también D. F. Wright, "Ebionites", y D. A. Hagner, "Jewish Christianity", *DLNT,* 313-317, 583-587.

[87] Esto no significa que Pablo se refiriese a los cristianos de Jerusalén en conjunto como "los pobres"; este no es el significado obvio de Rom 15,26 ("los pobres entre los santos de Jerusalén"). Pero la tradición de "los pobres" como designación establecida dentro de las tradiciones del judaísmo del Segundo Templo (Sal 69,32; 72,2; *SalSl* 5,2.11; 10,6; 15,1; 18,2; 1QpHab 12,3.6.10; 1QM 11,9.13; 4Q171 2,10) podría haber sido adoptada por algunos en Jerusalén. Véase E. Bammel, *TDNT* VI, 888-902, pero véase también L. E. Keck, "The Poor among the Saints in the New Testament": *ZNW* 56 (1965) 100-129, y "'The Poor among the Saints' in Jewish Christianity and Qumran": *ZNW* 57 (1966) 54-78; véase asimismo R. J. Bauckham, "The Origin of the Ebionites", en P. J. Tomson / D. Lambers-Petry (eds.), *The Image of the Judaeo-Christians in Ancient Jewish and Christian Literature* (WUNT 158; Tubinga: Mohr Siebeck, 2003), 162-181.

[88] Véase *supra, § 20*.1(16).

[89] Koester señala la improbabilidad de cualquier noticia sobre una huida a Pela de algunos de los apóstoles originales (Epifanio se habría apresurado a negarla). A los que huyeron a Pela, Epifanio los llama "discípulos" y "discípulos de los apóstoles" (96; Reid, "Pela", 901). Véase B. van Elderen, "Early Christianity in Transjordan": *TynB* 45 (1994) 97-117.

te el terrible sitio de Jerusalén. Pero la mayoría huyó en el inicio del conflicto[90] o antes de que Tito cerrase las vías de escape de Jerusalén aún existentes en los comienzos del asedio[91]. De estos, los más conservadores, acaso en la idea de que Israel había perdido el favor de Dios, se establecieron de manera permanente en Transjordania, y sus descendientes evolucionaron hasta convertirse en las sectas cristianas de la época patrística. Pero otros volvieron a Judea y a la asolada Jerusalén para reconstruir y reanudar la presencia cristiana en la tierra de Israel, Palestina.

36.4 La caída de Jerusalén

Como la de Constantinopla en 1453, la caída de Jerusalén en 70 d. C. constituye uno de los momentos decisivos en la historia del mundo mediterráneo. Sus efectos y repercusiones serán uno de los asuntos de los que tratará el tomo III. Aquí, sin embargo, marca el final natural para una historia que empezamos "comenzando desde Jerusalén".

La guerra judía en sí no entra realmente en la historia del cristianismo emergente, aun cuando, como ha quedado dicho, algunos creyentes jerosolimitanos hubieran participado activamente en la guerra, luchando por Israel y considerándose siervos del Dios de Israel. La cuestión es que el fracaso de la rebelión judía representó el final del judaísmo del Segundo Templo. Con la destrucción del templo se fue abajo, hasta el día de hoy, el que había sido uno de los cuatro pilares del judaísmo. Las diferentes sectas que habían proporcionado diversidad, junto con divisiones, al judaísmo del Segundo Templo desaparecieron si no de la mañana a la noche, sí en un tiempo bastante breve, aunque los herederos de los fariseos devinieron de manera paulatina la voz del judaísmo en su continuación. El judaísmo que sobrevivió a la catástrofe de 70 d. C. pasó pronto a ser ciertamente algo distinto en diversidad, pero también en carácter, al centrarse más en la Torá que en el templo.

Y esto sí que reviste importancia para la historia del nuevo movimiento, porque el judaísmo del Segundo Templo representaba la matriz del cristianismo embrionario. La secta del Nazareno era parte integrante de la

[90] Eusebio (*HE,* 3.5.3) y Epifanio (*Pan.,* 29.7.8) coinciden en este dato. Como señala Reid, Josefo refiere que muchos judíos huyeron de Jerusalén inmediatamente después de la inicial victoria judía sobre la Legión Duodécima en noviembre del 66 (*Guerra,* 2.556), y cristianos locales podrían haberse unido a ese éxodo ("Pella", 902).

[91] Contra la opinión de M. Hengel, *Studies in the Gospel of Mark* (Londres: SCM, 1985), 16-17, a los asediados habitantes de Jerusalén se les ofrecieron varias oportunidades de escapar (véase sobre todo Josefo, *Guerra,* 5.420-423).

diversidad del judaísmo del Segundo Templo en sus postrimerías. Lo cual significa que con la caída de Jerusalén, que marcó de hecho el final de esa época del judaísmo, la secta del Nazareno quedó huérfana y tuvo que aprender a entenderse a sí misma en relación con la nueva realidad que surgió después de 70 d. C. Una vez más, la descripción y el estudio de ese proceso es una tarea que dejamos para el tomo III. Aquí importa sobre todo apreciar algo de la serie de acontecimientos que llevaron al judaísmo (y al cristianismo emergente) a ese punto de transición.

Gracias a Josefo tenemos un claro y detallado relato de la guerra judía, escrito solo unos años después de su conclusión (probablemente en la segunda mitad de los años setenta) por uno que había participado activamente en muchos de los acontecimientos narrados. La guerra, que amenazaba desde hacía bastante tiempo, quizá nunca habría llegado a estallar de no haber sido por la progresiva insensibilidad de los procuradores romanos, particularmente del último (Floro), que avivó el fuego de la creciente insurgencia, compuesta por los sicarios (*sicarii*) y otros disidentes[92]. La guerra se hizo inevitable cuando la fortaleza de Masada fue ocupada en una acción de rebelión abierta y el sacrificio diario por el emperador se suspendió en el templo de Jerusalén a instigación de Eleazar, hijo de Ananías, el sumo sacerdote (*Guerra,* 2.408-410)[93]. Hubo una división inmediata en Jerusalén entre 1) los propugnadores de la paz, principalmente los jefes de los sacerdotes, los notables fariseos y los relacionados con la casa herodiana, y 2) los insurgentes. Los primeros controlaban inicialmente la Ciudad Alta, pero tuvieron que abandonarla por la furia de las turbas, que procedieron a incendiar los palacios de Ananías y del rey Agripa y Berenice. También prendieron fuego a "los archivos públicos, ansiosos de destruir los reconocimientos escritos de deudas, para impedir el cobro de ellas y ganar así para su causa toda una hueste de pobres y reforzar la propia impunidad" (2.427). La siguiente en caer fue la fortaleza Antonia, con su guarnición pasada por la espada (2.430). Y al día siguiente el sumo sacerdote Ananías, que se había escondido, fue capturado y muerto por los rebeldes (2.441). Estos acontecimientos estuvieron acompañados de salvajes enfrentamientos entre facciones en Jerusalén y otras ciudades

[92] Más detalles en Smallwood, *Jews,* 284-292. M. Goldman, *Rome and Jerusalem: The Clash of Civilizations* (Londres: Penguin, 2007), ofrece un excelente estudio resumido de la rebelión judía y un agudo análisis de sus antecedentes.

[93] "La suspensión del sacrificio por el emperador equivalía a una abierta declaración de rebeldía contra los romanos" (Schürer, *History* I, 486). Véase también Josefo, *Guerra,* 2.197-341; esa suspensión no quedó sin respuesta (2.412-417). Sobre el sacrificio por gentiles en el templo de Jerusalén, véase asimismo Schwartz, *Studies in the Jewish Background of Christianity,* 101-116.

de Judea y de Siria, así como entre judíos y gentiles de lugares tan lejanos como Alejandría (2.442-448, 457-498).

La respuesta romana inicial, en otoño del 66, siendo Cestio Galo gobernador de Siria, terminó en desastre, al caer sus tropas en una emboscada y ser derrotadas y degolladas en Bet-Horon (2.499-555). Fue en este punto, según refiere Josefo, cuando "muchos judíos distinguidos abandonaron la ciudad como los nadadores dejan una nave que se hunde" (2.556). Conscientes de que los romanos volverían con fuerzas poderosas, los judíos comprometidos con la rebelión nombraron dos comandantes para la defensa de la capital, José ben Gorion y el sumo sacerdote Anano, y otros para las provincias. Como señala Schürer, "característico de este primer período de la guerra es que, en contraste con la etapa posterior, el poder estuvo en manos de hombres pertenecientes en su totalidad a las clases altas. Fueron los jefes de los sacerdotes y eminentes fariseos quienes dirigieron la defensa y organización del país"[94].

El propio Josefo fue uno de los nombrados por la jerarquía de Jerusalén, en su caso para mandar las fuerzas en Galilea. Narra detenidamente (2.569-646) sus limitados éxitos en las luchas entre facciones en fragmentación (sobre todo la oposición de Juan de Giscala), que hicieron tan difícil su tarea. Entretanto, decidido a sofocar la rebelión, Nerón encargó de ello al experimentado Vespasiano. Este partió de su base en Antioquía y pronto sometió Galilea, la mayor parte de las veces sin encontrar oposición (Séforis, por ejemplo, se declaró enseguida del lado de los romanos). Considerable resistencia presentó, sin embargo, la fortaleza de Jotapata, a la que Josefo se había retirado en abril o mayo del 67 (*Guerra,* 3.141)[95]. Allí, la defensa fue heroica (Josefo es su mejor propagandista [3.150-288]). Y cuando la fortaleza fue conquistada en junio/julio del mismo año (3.316-339), Josefo pudo persuadir a los supervivientes de que se suicidasen, pero él mismo sobrevivió para ser presentado a su conquistador (3.383-398). Ello le dio la oportunidad de otro encuentro con Vespasiano, en el que predijo a este que llegaría a emperador (3.399-402). La profecía, junto con la admiración romana por los enemigos valientes, dieron como resultado que Josefo fuera tratado con indulgencia y pasara a formar parte del estado mayor de Vespasiano (3.408). Otra resistencia en Galilea fue pronto aplastada, y hacia finales también de ese año (67) se había acabado la rebelión en el norte de Palestina (4.120).

---

[94] Schürer, *History* I, 489. Para detalles más completos, véase Smallwood, *Jews,* 298-302.

[95] Sobre Jotapata, véase Josefo, *Guerra,* 3.158-160; Schürer, *History* I, 493 n. 37; R. D. Sullivan, "Iotape (place)", *ABD* III, 444-445.

El sometimiento del sur (incluidos Perea y el valle del Jordán) iba progresando. Jerusalén estaba a punto de ser atacada, cuando la noticia de la muerte de Nerón (junio del 68) le llegó a Vespasiano, que suspendió las operaciones militares hasta que se aclarase la situación en Roma. Las reanudó en el 69, cuando la competición por suceder a Nerón se convirtió en una lucha abierta entre los pretendientes al trono. La opción inicial de las legiones occidentales por Vitelio impulsó a las legiones occidentales a promover la causa de Vespasiano. El 1 de junio de 69 d. C., Vespasiano fue proclamado emperador en Egipto y enseguida fue reconocido como tal en todo Oriente; luego, a la muerte de Vitelio en diciembre de ese año, quedó como jefe supremo e indiscutido del mundo romano. Con mayores exigencias que atender, Vespasiano confió la terminación de la guerra judía, esencialmente la conquista de Jerusalén, a su hijo Tito (*Guerra,* 4.658).

Entretanto (68-69 d. C.), Jerusalén había estado sufriendo lo que era en realidad una sangrienta guerra civil entre diferentes facciones (4.121-365). Los nacionalistas más fanáticos eran los zelotas, acaudillados por Juan de Giscala, que acabó con otros jefes de la rebelión a los que acusaba de traidores. Entre ellos estaba Anano, quien como sumo sacerdote había sido responsable de la muerte de Santiago. Anano encabezó la oposición a los zelotas y, según Josefo, era "un hombre profundamente sensato, que quizá podría haber salvado a la ciudad, de haber logrado escapar a las manos de los conspiradores" (4.151, 193-207, 305-325). Durante este período muchos huyeron de Jerusalén, y cabe pensar que fue entonces cuando lo hicieron también los creyentes de aquella comunidad[96].

Ya había reunido Tito sus fuerzas para el asedio final, cuando la situación en Jerusalén empeoró todavía más: Simón bar-Giora, que había causado estragos en el sur durante el intervalo en el que había faltado control romano, fue invitado a entrar en la ciudad para que se opusiera a Juan de Giscala. La consecuencia fue que Jerusalén se encontró bajo el poder de dos tiranos, en vez de uno solo. Simón logró acorralar a los zelotas en el templo (4.566-584). Y la guerra interna vino a agravar adicionalmente la situación cuando los zelotas se dividieron y Eleazar, uno de los zelotas de los primeros tiempos, logró apoderarse de la parte interna del templo, dejando a Juan el dominio del patio exterior, mientras Simón era dueño de

[96] Schürer, *History* I, 498. Josefo señala que los guardias zelotas no tenían inconveniente en dejar salir a los que querían abandonar la ciudad si pagaban el precio correspondiente, "con el resultado de que los ricos compraron su huida y solo los pobres acabaron pasados por la espada" (*Guerra,* 4.379).

la ciudad (5.1-20)[97]. La subsiguiente destrucción incluyó el incendio de casi todas las reservas de grano, con las que la ciudad habría podido resistir muchos años de asedio (5.25).

Una vez que el sitio fue establecido, el hambre y sus miserias no tardaron en hacerse presentes en la ciudad, aún atestada de refugiados (5.424-438; 6.193-222); "ninguna otra ciudad sufrió esas miserias, y ni desde que comenzó el mundo ha habido una generación más prolífica en crimen" (5.442)[98]. Inicialmente, Tito animó las deserciones entre los sitiados, permitiéndoles ir libremente al lugar del país que eligieran, pero luego, cuando el cerco se hizo más estrecho, empezó a azotar y crucificar a los escapados a la vista de los defensores de la ciudad: "quinientos, a veces más, eran capturados diariamente... y tan grande era su número que no había espacio para las cruces ni cruces para los cuerpos" (5.450-451). En agosto del año 70, la defensa había quedado tan reducida y los romanos estaban ejerciendo tanta presión sobre el templo que cesó el sacrificio diario, hasta entonces ofrecido sin falta (6.94). Pese a la fanática resistencia, el recinto del templo fue quedando bajo control romano, a fuego y espada, y, en el ataque final (30 de agosto de 70 d. C.), el templo mismo fue incendiado y destruido (6.250-253), a pesar de la veneración general por el santuario y de la orden explícita de Tito de que fuera respetado (6.240-242, 6.260-266)[99]. También destruyó el fuego las cámaras del tesoro del templo, "en las que había enormes sumas de dinero, grandes pilas de vestimentas y otros objetos de valor", puesto que eran "el depósito general de riqueza de los judíos, en el que los ricos habían dejado para guardar el contenido de sus casas desmanteladas" (6.282). Después, Tito otorgó permiso a sus tropas para saquear e incendiar la ciudad, lo cual hicieron primero con la Ciudad Baja y luego con la Ciudad Alta, de modo que hacia últimos de septiembre toda Jerusalén estaba en llamas (6.353-408).

Y así cayó Jerusalén. Y así terminó el judaísmo del Segundo Templo. Y así llegó el fin del comienzo del cristianismo. La guerra continuó hasta que, con muchas dificultades, los romanos pudieron tomar el último reducto (Masada) el año 73. Pero fue la destrucción del templo en 70 d. C. lo que marcó el final de la era.

---

[97] Josefo compara la nueva situación con "una facción surgida dentro de otra facción que como una fiera hambrienta, a falta de otra cosa que devorar, acaba hincando los dientes en su propia carne" (5,4) y describe la lucha que prosiguió como la "conversión del santuario en un matadero de guerra civil" (5,19).

[98] Schürer ofrece una versión sucinta de la narración de Josefo (*History* I, 501-508).

[99] ¿Fue deliberado el incendio del templo? Véanse al respecto las consideraciones de Smallwood, *Jews*, 325-326.

Si el relato de Josefo resulta tan deprimente no es solo por la descripción de las terribles penalidades y hambre que los sitiados soportaron. Más deprimente aún es su exposición de las divisiones que dieron origen a la rebelión y a las luchas intestinas, también en Jerusalén, que pronto extinguieron hasta la más remota posibilidad de resistir a las máquinas de asedio romanas. En aquellos meses finales, la locura y la capacidad de autodestrucción de la política y las tácticas del partidismo en situaciones de grave crisis y amenaza exterior quedaron demostradas como nunca antes ni después. El observador distante no puede por menos de preguntarse: ¿en qué medida otra facción del judaísmo del Segundo Templo, la secta del Nazareno, estuvo implicada en la calamidad? Alternativamente, ¿hubo algo en la secta –enseguida viene a la mente la tradición de la vida y doctrina de Jesús– que calmase las cabezas más calientes y refrenase, incluso a los más conservadores entre los creyentes en Jesús el Mesías, de tomar las armas e intervenir en lo que el observador desapasionado podría haber visto como un intento inútil de resistir al poder de las legiones romanas? Nunca podremos conocer la medida en que participaron los cristianos –si lo hicieron– en aquellos trágicos sucesos. En cuanto a la medida en que la caída de Jerusalén afectó al cristianismo, es un asunto que corresponde a la siguiente etapa de nuestro estudio del cristianismo en sus comienzos.

Capítulo 37

El legado de los dirigentes de la primera generación

Los años sesenta fueron un completo desastre para el cristianismo primitivo. Al parecer, en el espacio de solo dos años (62-64), los tres dirigentes más destacados de la secta de Jesús –Pablo, Santiago y Pedro– fueron apresados y ejecutados. En el año 64 d. C., la furia de Nerón diezmó las comunidades romanas rápidamente crecientes. Y en la locura de la rebelión judía (66-70), la iglesia-madre de Jerusalén o bien quedó atrapada en aquel vórtice o tuvo que abandonar lo que los creyentes judíos consideraban el centro del mundo y el eje sobre el que giraría el mundo futuro. Aparte de la ejecución de Jesús, nunca había recibido el conjunto de sus discípulos una serie de golpes similar en un tiempo tan breve. Ni jamás ha vivido el cristianismo una década tan devastadora como aquella, en la cual quedó privado de sus dirigentes principales y perdió su puesto en los centros de la historia salvífica y de la historia del Imperio de Occidente.

Ahí no terminó todo, por supuesto. Pero, como veremos, nuestro conocimiento del cristianismo pasa por una zona de oscuridad durante gran parte de las décadas siguientes, iluminada solo por unas cuantas figuras individuales y algo dispersas, así como por algunos documentos y datos epigráficos. La combinación del final de Hechos y la falta de una serie coherente de cartas como las de Pablo equivale a un apagado de los escasos focos que iluminaban varios puntos de especial interés, mediante el cual se intensificaron las sombras en las primeras décadas. Ese apagado de luces es otro aspecto de las tribulaciones de los años sesenta. Presumiblemente, Lucas encontró más apropiado terminar su narración antes del desastre, en la esperanza de que el avance sostenido de la primera generación inspirase a la suya y a la siguiente, llevándolas a cobrar ánimos y a continuar la obra de difundir la Palabra en los oscuros tiempos subsiguientes a la guerra.

Cómo los jefes recién surgidos y los no afectados por la doble catástrofe (esta estuvo limitada a Roma y Palestina) consolidaron las tradiciones de Jesús y se dispusieron a afrontar el futuro será el asunto del tomo III. Pero, antes de cerrar la historia de la primera generación cristiana tanto en la fe como en la manera de vivir, es importante apreciar que no se permitió que desapareciera la especial herencia de las tres primeras figuras más descollantes del cristianismo. A cada uno de esos grandes dirigentes le es atribuido un documento que debe ser entendido como un intento de representar su enseñanza y conservar aquello que él defendía, no simplemente como una muestra de devoción, sino porque su mensaje seguía siendo de importancia después de haber sido arrebatado a la iglesia que veneraba su memoria. Los tres documentos son Efesios (Pablo), la Carta de Santiago y la primera Carta de Pedro. Efesios fue adecuadamente descrita por F. F. Bruce como "la quintaesencia del paulinismo"[1], y, *mutatis mutandis,* descripciones equivalentes podrían probablemente servir también para las otras dos cartas[2].

37.1 Pablo: la Carta a los Efesios

La Carta a los Efesios es uno de los documentos más sugestivos del NT. Su tono de honda serenidad, de oración sostenida y de abierta confianza en Dios (particularmente en los caps. 1 y 3), así como su visión de una iglesia unida, de madurez y amor crecientes, aunque todavía enfrentada a un temible adversario (caps. 2, 4, 5, 6), debieron de inspirar a los primeros públicos a los que fue leída, como todavía inspiran a sus lectores y oyentes actuales.

a. ¿Por qué la mayor parte de los expertos creen que Efesios no procede de Pablo?

Dentro del corpus paulino, Efesios presenta algunas características muy peculiares.

---

[1] Bruce, *Paul,* cap. 36. "Efesios tiene como objeto difundir una clara imagen de Pablo... El autor de Efesios parece presuponer una visión positiva de Pablo en la Iglesia y creer que puede continuarla sin más" (Lindemann, *Paulus im ältesten Christentum,* 42). Una idea muy popular, recogida, por ejemplo, en Knox, *Church of Gentiles,* 184, es que Efesios estaba pensada como introducción a la primera colección de cartas paulinas.

[2] "Ambos escritos [1 y 2 Pedro] tienen el carácter de testamentos del apóstol [Pedro] antes de su martirio" (Hengel, *Petrus,* 18-19).

- A diferencia de otras cartas de Pablo, esta no está dirigida a una determinada iglesia o persona, ni trata sobre una situación concreta[3]. A la ausencia de destinatarios especificados en el texto original se suma la falta de referencia a situaciones o problemas particulares conocidos directamente por el autor o de los que él tenga noticia. Si Efesios estaba destinada a servir de carta circular[4], su concepción difería de cualquier otra escrita por Pablo[5].

- También es peculiar el estilo: los caps. 1–3, en particular, son pleonásticos, marcados por repeticiones y redundancias[6]. Cualquiera que conozca bien las otras cartas paulinas reconocerá que Efesios es excepcional en cuanto a esto.

- Aún más notable es la relación excepcionalmente estrecha entre Efesios y Colosenses[7]. Esa fraseología idéntica solo tiene explicación si ambas cartas fueron escritas al mismo tiempo o, más probablemente (dadas las diferencias ya señaladas), si para escribir una de ellas se hizo un uso deliberado de la otra. Los exámenes de los datos han llevado, por lo general, a concluir que la dependencia es, al menos en parte, de Efesios con respecto a Colosenses[8].

---

[3] Las palabras "en Éfeso" (1,1), todavía incluidas en muchas traducciones modernas, no figuran en los mejores y más antiguos manuscritos, y las referencias del siglo II a la carta no la reconocen como enviada a Éfeso; véase E. Best, *Ephesians* (ICC; Edimburgo: Clark, 1987), 98-101.

[4] Sus paralelos más cercanos son, significativamente, Santiago y 1 Pedro, aunque en estos casos sí se especifican los destinatarios.

[5] Si Col 4,16 puede servir de orientación, Pablo esperaba que cartas dirigidas a comunidades concretas fueran luego pasadas a otras iglesias; véase *supra,* § 29.8d.

[6] Nótense, por ejemplo, las largas oraciones compuestas que constituyen 1,3-14 y 4,11-16 (oraciones simples en griego) y la repetición y acumulación de adjetivos, expresiones y frases que encontramos, por ejemplo, en 1,17-19, 2,13-18 y 3,14-19.

[7] Cf. especialmente:

Efesios	*Colosenses*	*Efesios*	*Colosenses*	*Efesios*	*Colosenses*
1,15-17	1,3-4.9-10	4,16	2,19	5,22.25	3,18-19
2,5	2,13	4,31-32	3,8.12	6,5-9	3,22–4,1
2,16	1,20-22	5,5-6	3,5-6	6,21-22	4,7
4,2	3,12	5,19-20	3,16		

Véase G. H. van Kooten, *The Pauline Debate on the* Cosmos*: Graeco-Roman Cosmology and Jewish Eschatology in Paul and in the Pseudo-Pauline Letters to the Colossians and the Ephesians* (Leiden: Brill, 2001): examen de anteriores análisis (191-258) y sinopsis de Van Kooten (259-309). Opina Van Kooten que el autor de Efesios conocía bien 1 y 2 Corintios, probablemente 1 Tesalonicenses y posiblemente Romanos (251-254).

[8] Véase, por ejemplo, Kümmel, *Introduction,* 357-363; Schnelle, *History,* 300-303, 307-308; la opinión minoritaria (que el autor es el mismo Pablo) es compartida por M. Barth, *Ephesians,* 2 vols. (AB; Nueva York: Doubleday, 1974), y F. F. Bruce, *The Epis-*

- La perspectiva parece ser de segunda generación: "los apóstoles" son vistos retrospectivamente como los cimientos (2,20) y considerados "santos" (3,5)[9]. La autorreferencia de 3,1-13 parece al principio una clara prueba de la autoría paulina, pero aquello de lo que Pablo se gloría sobrepasa con mucho el papel que anteriormente él se había atribuido[10]. Además, con la introducción del artículo determinado en 3,1 y 4,1, la humilde descripción de sí mismo de Flm 1 y 9 ("un prisionero de Cristo") se convierte en un título mucho más honorífico ("el prisionero del Señor").
- La perspectiva teológica parece haber trascendido la de las primeras cartas paulinas e incluso la de Colosenses. La cristología cósmica de Col 1,17-19 se ha desarrollado, convirtiéndose en la eclesiología cósmica de Ef 1,22-23. La "iglesia", característicamente la comunidad local (doméstica, urbana, regional) en las cartas anteriores de Pablo, ha pasado a ser repetidamente la Iglesia universal[11]. La Ley, tema tan prominente en Romanos y Gálatas, es mencionada solo brevemente en 2,15, aunque el mensaje de Buena Noticia para los gentiles es el mismo. Y la escatología es las más de las veces "realizada": la "salvación" ya ha acontecido (2,5.8; 6,17)[12]; los destinatarios de la carta ya han sido resucitados y sentados con Cristo "en los lugares celestiales" (2,6)[13]; la Iglesia es vista alcanzando a las generaciones futuras (3,21), y no hay ninguna referencia a una nueva venida de Cristo (cf. 4,15).

En suma, los indicios tienden a apoyar principalmente la hipótesis de que la carta fue escrita por un discípulo de Pablo algún tiempo después de la muerte del apóstol[14]. La razón, concebiblemente, era celebrar

tles to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1984). Minuciosos estudios en Best, *Ephesians,* 6-40, y A. T. Lincoln, *Ephesians* (WBC 42; Dallas: Word, 1990), xlvii-lxxiii.

[9] A juicio de Pablo, todos los creyentes habían sido "santificados, elegidos como santos" (1 Cor 1,2; 6,11; 7,14), y podían ser llamados "santos" (1,7; 8,27; 12,13; 15,25; 1 Cor 6,1-2; etc.).

[10] Contrástese, por ejemplo, con Rom 11,13.25; 16,25-26; 1 Cor 7,40; 14,37-38; 2 Cor 10,13-18; 12,1-13.

[11] Ef 1,22; 3,10.21; 5,23-25.27.29.32.

[12] Para el Pablo anterior, la "salvación" era futura (Rom 5,9-10; 13,11; 1 Cor 3,15), el resultado final de un proceso (1 Cor 1,8; 2 Cor 2,15). Rom 8,24-25 no es una excepción; véase mi *Romans,* 475-476.

[13] Sobre "los lugares celestiales" (*ta epourania*), véase Best, *Ephesians,* 115-119 (bibliografía en n. 23).

[14] La seudoepigrafía (falsa atribución de un documento por su autor a alguien más

la fe y los logros apostólicos de Pablo, utilizando Colosenses como una especie de plantilla, y garantizar que no se perdiera su mensaje, sino que fuera adaptado a las cambiantes circunstancias de los años subsiguientes a la década de los sesenta. En otras palabras, podemos decir que Efesios fue un intento de formular el legado de Pablo (¡el "paulinismo"!) para la segunda generación de cristianos y para dar a esta síntesis de su herencia un contexto litúrgico adecuado al uso en asambleas eclesiales, a fin de proporcionar materia para la meditación y el culto, así como para la instrucción[15]. El estrecho vínculo con Colosenses, la mención de Tíquico en particular (6,21-22) y el hecho de que la carta acabara estrechamente asociada con Éfeso, todo ello sugiere que fue escrita en la provincia de Asia, quizá dentro de un período tan temprano como la década de los setenta[16].

b. Reflexión piadosa sobre la maravilla del evangelio de Pablo (Ef 1–3)

Después del inicio, con empleo de la fórmula paulina de autodescripción ("apóstol") y de saludo ("gracia y paz") habituales, los tres primeros capítulos se desarrollan como una gran oración y meditación (1,3–3,21). Empiezan con una profunda reflexión sobre los bienes espirituales recibidos de Dios y sobre el designio divino que es la más honda que se puede encontrar en ningún otro pasaje de la Biblia. Esos bienes, impartidos desde antes de la Creación (1,4), culminan en la plenitud de los tiempos con el resumen de todo "en Cristo" (1,10) y con el Espíritu como garantía de la redención final (1,14), todo ello de acuerdo con la complacencia y voluntad de Dios (1,5.9.11)[17]. La clave del conjunto es el reiterado empleo (diez veces) de una de las expresiones características de Pablo: "en Cristo". Pero igualmente significativa es la concentración en Dios de todo el pasa-

famoso) es una cuestión sobre la que trataré ampliamente en el tomo III. Entretanto, remito al lector a mi "Pseudepigraphy", *DLNT*, 977-984.

[15] Por algo en el apogeo del "panliturgismo" neotestamentario (percepción de fórmulas bautismales y litúrgicas diseminadas por todo el NT), la Carta a los Efesios y la primera de Pedro fueron consideradas como ejemplos de fórmulas litúrgicas extensas; véase particularmente J. C. Kirby, *Ephesians: Baptism and Pentecost* (Londres: SPCK, 1968); también mi *Unity and Diversity*, § 36.1.

[16] La hipótesis de que Efesios indica la existencia de una escuela paulina en Éfeso y el comienzo de una colección de cartas de Pablo encuentra oposición en Trebilco, *Early Christians*, 90-94.

[17] "Redención por medio de su sangre" y "la riqueza de su gracia" (1,7) son frases típicamente paulinas; no lo es, en cambio, "perdón de los pecados", que se encuentra en el mismo versículo.

je, marcado de manera especial por el repetido énfasis en que todo ha sucedido y sucede "para alabanza de su gloria" (1,6.12.14).

Hay que destacar también el carácter peculiarmente judío del lenguaje y el pensamiento: "Bendito sea Dios" (1,3), exclamación tan presente en la oración judía[18]; la incondicional elección por Dios para ser santos (1,4)[19], para ser sus hijos adoptivos (1,5)[20], para tener parte en la herencia de Dios y ser posesión suya (1,11.14), como antes Israel[21]; el "misterio" del designio de Dios, objeto de tantas reflexiones en Daniel y en Qumrán[22]. La combinación de todo esto con la expresión "en Cristo" nos lleva de hecho a un conocimiento esencial de cómo entendía Pablo su evangelio.

La oración (1,15-23) se ajusta al patrón de las cartas de Pablo[23], pero pasa pronto de la típica plegaria paulina por una mayor sabiduría y un más completo entendimiento (1,17-18) a una reflexión casi extática sobre la grandeza del poder de Dios (1,19). Este poder solo puede ser apreciado plenamente cuando se reconocen sus obras –teniendo presente que Dios resucitó a Cristo de entre los muertos y luego lo sentó a su diestra–, cualquiera que sea el nombre que se le dé (1,20-21). Sumamente misterioso (maravilloso, magnífico a juicio del autor) es que el señorío de Cristo, de acuerdo con Sal 110,1, es "para la Iglesia, que es su cuerpo, la plenitud del que lo llena todo en todo" (1,22-23). Es difícil determinar con exactitud el contenido de esta frase, pero, evidentemente, indica que la Iglesia, cuerpo de Cristo, es el lugar y el medio del que se sirve Dios al llevar a cabo su designio para el conjunto de la creación; o sea, la Iglesia vista como prototipo y banco de pruebas para la reconciliación entre los pueblos y entre la humanidad y la creación, de la que es parte. El escritor, inspirado por la fe de Pablo en Dios y en su Cristo, por las esperanzas y la visión de Pablo, expone esquemáticamente su propia visión para animar a aquellos a los que les sea leída la carta y darles nueva esperanza y estimularlos a un compromiso renovado.

Una de las cosas más estimables que hace el autor es separar los dos temas centrales, entrelazados, del evangelio de Pablo: 1) la relación simbió-

---

[18] Cf., por ejemplo, Sal 41,13; 72,18-19; las *Shemoneh Esreh* (Dieciocho bendiciones) (véase schürer, *History* II, 455-463).

[19] Por ejemplo, Éx 16,9; Lev 19,2; Nm 15,40; Dt 7,6-8; 14,2; Sal 16,3; Dn 7,18.21-22.

[20] Cf. Rom 9,4. "El amado" era una designación de Israel (por ejemplo, Dt 33,12; Is 5,1).

[21] "Herencia": véase, por ejemplo, Gn 12,2-3; Dt 32,9; Jr 10,16. Posesión de Dios: cf. Éx 19,5; Dt 14,2.

[22] Véase *supra,* § 29 n. 114 y § 33 n. 240.

[23] Cf. en particular Rom 1,8-15; 1 Cor 1,4-9; Col 1,3-8.

tica entre gracia divina y fe humana (2,1-10), y 2) el derribo de la barrera que hasta entonces había mantenido a Israel como pueblo de Dios aparte de las otras naciones (2,11-22).

1) La imagen que el autor traza de la condición humana, abstraída de la gracia de Dios, es tan sombría y desolada como cualquier otra descrita anteriormente por Pablo[24]: "muertos en vuestros delitos y pecados" (2,1.5); conducta diaria determinada por los criterios de la sociedad contemporánea y el espíritu de los tiempos (2,2); vida motivada por la satisfacción de simples apetitos humanos, "siguiendo los deseos de la carne y de los sentidos" (2,3). El Evangelio es una iniciativa divina frente a esa esclavitud y extravío humanos, señalada por las tres grandes palabras: misericordia, amor y gracia de Dios (2,4-5). Particularmente eficaz es el reiterado hincapié en una de las palabras clave del evangelio de Pablo, "gracia" (2,5.7.8), que iguala la triple aparición de "en Cristo Jesús" (2,6.7.10). Llama asimismo la atención el remedio divino a la situación humana: los muertos, ahora vivificados con Cristo (2,5); los sometidos en cautividad al "príncipe del imperio del aire" (2,2), resucitados ahora con Cristo y sentados con él en los lugares celestiales (2,6); la debilidad y concupiscencia humanas, transformadas en la realización de buenas obras (2,10).

Especialmente notable aquí es el modo en que el escritor ha prescindido de una de las frases fundamentales de Pablo, "la obras *de la Ley*", que eran obligatorias para los judíos como miembros de Israel, el pueblo de la alianza[25]. La cuestión principal que se le había planteado a Pablo era si esas obras debían realizarlas obligatoriamente (también) los gentiles. La respuesta paulina había sido clara: solo la fe era necesaria; exigir obras de la Ley en adición a la fe era subvertir el Evangelio de la justificación por la fe sola[26]. Aquí el pensamiento parece cobrar mayor alcance para hacer referencia al esfuerzo humano en general como inadecuado a los requisitos para la salvación, la cual únicamente se alcanza por la gracia sola a través de la fe sola[27]. Esto no era una mala interpretación de Pablo. Por el con-

---

[24] Cf. especialmente Rom 1,18-32; 2 Cor 4,3-4.

[25] Véase *supra*, § 27.4a(v). Aunque Pablo habla de "obras" sin añadir "de la Ley" en Rom 4,2,6; 9,12.32; 11,6, la implicación es que en esos pasajes se refiere a lo mismo abreviando simplemente la frase, como entiende J. H. Marshall, "Salvation, Grace and Works in the Later Writtings in the Pauline Corpus": *NTS* 42 (1996) 339-358, especialmente 345.

[26] Rom 3,28; 9,30-32; Gál 2,15-16; véase § 27.5, *supra*.

[27] El escritor hace lo mismo criticando el "gloriarse" (2,9), que vuelve a la crítica más fundamental de la jactancia de 1 Cor 1,29.31, sin confusión con la jactancia más distintivamente judía del privilegio de la elección por Dios (como en Rom 2,17-23; 3,27-29; véase *supra*, § 33 en nn. 112 y 131).

trario, integrada en anteriores formulaciones paulinas estaba la afirmación de que ningún pueblo o individuo puede ser aceptado por Dios solamente en virtud de sus propios esfuerzos[28]. Este era el razonamiento teológico que sostenía la aserción paulina más específica de que las "obras de la Ley" no debían ser requeridas como esenciales para la justificación. Pero, como muchas otras manifestaciones en Pablo (y en Efesios), era una percepción teológica bien captada y entendida *dentro* de la tradición judía, y un credo fundamental dentro de su libro de texto básico del nomismo pactal: el Deuteronomio, "el libro de la Ley"[29]. Esta es presumiblemente la razón por la que Pablo podía apelar a esa percepción (no necesitaba argumentarla) al hacer la afirmación más específica de que las obras de la Ley eran una amenaza para ese principio fundamental. El autor de Efesios, en otras palabras, anticipó la interpretación paulina que iba a convertirse en el teologúmeno fundamental de la Reforma[30], aunque sin incurrir en los falsos corolarios de que el judaísmo es una religión solamente de "obras" o de que las "buenas obras" son irrelevantes en el proceso de salvación: "Somos hechura suya, creados en Cristo Jesús para las buenas obras, que de antemano dispuso Dios que practicásemos" (2,10)[31].

2) La otra hebra del evangelio de Pablo, ahora desenredada de la primera –algo que el apóstol no había hecho del todo–, es que ese mismo evangelio es para gentiles tanto como para judíos. Esto, recordemos, constituía la motivación central de Pablo, quien se consideraba nombrado apóstol de los gentiles[32]. Separando esta hebra del apostolado y evangelio de Pablo, Efesios subraya su carácter distintivo y le da la debida prominencia en esta nueva exposición de "la quintaesencia del paulinismo".

De importancia decisiva para la interpretación es percibir que aquí se plantea la cuestión desde una perspectiva judía: la idea de que los gentiles estaban excluidos de la gracia, a la que ahora se hace referencia (2,5.7.8). La suposición expresada –no rechazada, sino tomada como punto de partida para afirmar el mensaje del Evangelio– es que el plan salvífico de Dios

---

[28] Rom 4,4-5; 9,11.16; 11,6; véase de nuevo § 27.5, *supra.*

[29] Como reconoce Marshall ("Salvation, Grace and Works", 350-352, 357); véase mi *Paul and the New Perspective* (2005) 45, (2008) 49, y *supra,* § 33 n. 138.

[30] A. T. Lincoln (con A. J. M. Wedderburn), *The Theology of the Later Pauline Letters* (Cambridge: Cambridge University, 1993), 135-136. "Mucho antes que Agustín y Lutero, el autor de Efesios ya había interpretado las expresiones paulinas 'obras de la Ley' y 'obras' en el sentido general de realizaciones humanas" (Das, *Paul, the Law and the Covenant,* 272).

[31] Véase mi *Paul and the New Perspective* (2005) 51-54, (2008) 55-58 (cap. 1, § 3.4).

[32] Cf. *supra,* § 29.3c.

para la humanidad se había estado realizando hasta entonces a través de Israel y que también hasta entonces no había alcanzado a los gentiles esa gracia[33]. Característicamente judía era la convicción de que la circuncisión constituía un marcador de identidad "en la carne", que situaba a los judíos aparte de las otras naciones como el pueblo elegido por Dios (cf. Flp 3,4-5). Se trata de una perspectiva judía, que divide el mundo entre la "incircuncisión" y la "circuncisión": toda la gama de diferencias son resumidas en esta sola (como sucede en Gál 2,7-9)[34]. En Ef 2,12 se enumeran los beneficios de los que antes estaban privados los gentiles, por orden ascendente de importancia: "sin Cristo, excluidos del pueblo (o ciudadanía [*politeia*]) de Israel, extraños a las alianzas de la promesa, sin esperanza y sin Dios en el mundo". Era este estado de naciones enteras, no solo la falta de vida y la esclavitud del individuo, lo que el evangelio de Pablo había abordado.

El Evangelio es el mismo: "en Cristo" (2,13). "En Cristo", esa inhabilitación queda anulada; "en Cristo", los que hasta entonces se hallaban "lejos" están ahora "cerca" (2,13.17); Cristo es la paz entre los pueblos enemistados, y esa paz la ha proclamado él mismo (2,14.17)[35]. La clave para entender el pasaje es el reconocimiento de que el autor ve interrelacionadas las dos hostilidades/enemistades. Asume la idea judía de que los gentiles, por definición privados de la gracia derivada de la alianza de Dios con Israel, están alejados de Dios[36] y necesitados de reconciliación con él[37]. Pero esa enemistad había quedado entremezclada y confundida con la enemistad entre judíos y gentiles. Ambas eran expresadas en "el muro que los separaba" (2,14), simbolizando la exclusión de los gentiles de la presencia de Dios"[38]. Pero la principal barrera estaba formada por la Ley, especialmente por las normas

[33] Sobre este pasaje, véase especialmente T. L. Yee, *Jews, Gentiles and Ethnic Reconciliation: Paul's Jewish Identity and Ephesians* (SNTSMS 130; Cambridge: Cambridge University, 2005), caps. 2–3.

[34] Solo los judíos consideraban la falta de circuncisión como algo negativo; en cambio, los griegos veían en la circuncisión una forma de mutilación. La nota añadida de que la circuncisión fue "hecha... por manos humanas" (2,11) es una indicación de que el autor juzgaba equivocada esta evaluación de la "circuncisión... en la carne" como una barrera que separaba a los gentiles de la gracia de Dios.

[35] Ef 2,13-18 es un pasaje muy bien estructurado (en quiasmo), donde las repetidas referencias a "lejos/cerca" y "paz" (2,13-14.17, reflejando Is 57,19) flanquean la imagen central de enemigos reconciliados "en él" (2,14-16); véase R. Schnackenburg, *Ephesians* (Edimburgo: Clark, 1991), 106.

[36] Cf. Is 49,1; 66,18-19; Hch 2,39.

[37] Cf. Rom 5,10; Col 1,21.

[38] El "muro que los separaba" es probablemente una alusión al muro que separaba el "patio de los gentiles" del "patio de Israel" en el templo de Jerusalén, y que los gentiles tenían prohibido franquear, bajo pena de muerte; véase *supra*, § 34 n. 27.

(sobre todo las relativas a pureza y alimentos) que reforzaban la separación de los judíos con respecto a los gentiles (2,15)[39]. En el centro del evangelio de Pablo (judío él mismo) estaba la creencia de que Dios había resuelto mediante Cristo ambas exclusiones y de que *ninguna de las dos podía ser resuelta aislada de la otra.* El autor de Efesios muestra haber captado esto, al insistir en que hacer de judíos y gentiles un solo pueblo era parte de la reconciliación con Dios (2,14-15), y esta solo era posible si antes judíos y gentiles se reconciliaban entre sí (2,16). La imagen final de 2,18 es la de pueblos ya reconciliados, capaces de superar la barrera que antes les había dividido y dispuestos a celebrar juntos su reconciliación, que ha solo ha sido posible por su participación en un mismo Espíritu. El resultado no es una nueva entidad nacional o internacional, sino individuos de todas las naciones que comparten unos privilegios hasta ahora reservados a Israel como nación –"conciudadanos de los santos y familiares de Dios" (2,19)–; el antiguo y divisivo templo de Jerusalén ha sido reemplazado por una comunidad formada por apóstoles y profetas, sostenida por Cristo como clave o piedra angular[40], y cuyo conjunto crece como "templo santo en el Señor" y morada de Dios[41]. Este es el potencial del Evangelio para hacer realidad la visión de 1,22-23.

No contento con esta nueva exposición de la culminación del Evangelio en la visión de los dos pueblos enemistados que pasan a estar unidos formando un templo santo en Cristo, el escritor procede a insistir en que el empeño de Pablo era dar a conocer ese Evangelio y contribuir a realizar esa visión. Es como si el autor temiese que en una situación "post-70", con iglesias de composición más o menos predominantemente gentil, este aspecto central de la misión de Pablo pudiera quedar un tanto en el olvido

[39] Cf. Hch 10,9-16.28.34-35; Gál 2,11-16; Col 2,16.21; véase *supra,* § 26.3, 24.4 y 34, en n. 363. En sus formulaciones anteriores, Pablo habló sumariamente del cumplimiento de estas normas como "obras de la Ley"; aquí, ausente el término "obras", potencialmente confuso, se habla de "la Ley con sus mandamientos y preceptos".

[40] La imagen es la de una piedra angular o bien de una piedra de clave, puesto que los apóstoles y los profetas desempeñan el papel de base (Lincoln, *Ephesians,* 155-156), o de primera piedra, que en una cimentación permite alinear todas las otras partes de ella (Schnackenburg, *Ephesians,* 124). La metáfora procede de Is 28,16 (entendida como base), y en la apologética cristiana primitiva era combinada frecuentemente con Sal 118,22 (Mt 21,42; Rom 9,33; 10,11; 1 Pe 2,4.6-8).

[41] La presentación de un pueblo como el modo de la presencia y acción de Dios en el mundo es una imagen tomada de la Escritura (cf. Éx 19,5-6; Lv 26,11-12; Ez 37,27), y su uso aquí refleja la antigua idea de que la comunidad de creyentes en el Mesías Jesús era el templo escatológico (véase *supra,* § 23 sobre n. 202 y § 36 sobre n. 47).

y minusvalorado, como de hecho sucedió después. Por eso, deliberadamente, continúa con el tema de 2,11-22, subrayando que Pablo estuvo en prisión "por vosotros, los gentiles" (3,1), y que predicar ese Evangelio fue precisamente la encomienda recibida por el apóstol (3,2). Toma el lenguaje que Pablo había empleado en su gran intento de lidiar con el "misterio" del plan de Dios para Israel (Rom 11,25) y lleva su desarrollo más allá de lo que lo hizo Colosenses (Col 1,26-27)[42]. *Este* era el gran misterio del proyecto salvífico de Dios, tanto tiempo oculto pero ahora puesto en conocimiento de Pablo mediante revelación, ya que ha sido revelado a apóstoles y profetas por el Espíritu (3,3-5): "que los gentiles sois coherederos, miembros del mismo cuerpo y partícipes de la misma promesa en Cristo Jesús por medio del Evangelio" (3,6). *Este* era el Evangelio que le había sido encomendado a Pablo y para el que él había recibido gracia y poder (3,7)[43].

> A mí, el menor de todos los santos, me fue concedida esta gracia: predicar a los gentiles la buena noticia de la ilimitada riqueza de Cristo e ilustrar a todos sobre el misterioso plan de Dios... a fin de que, por medio de la Iglesia, la multiforme sabiduría de Dios sea manifestada a los principados y potestades en los lugares celestiales. Esto era conforme al designio eterno que realizó en Cristo Jesús, nuestro Señor, y por la fe en él tenemos el valor de acercarnos a Dios con confianza (3,8-12).

A esta meditación, ya rica, sobre la significación de la encomienda de Pablo le sirve de remate una de las oraciones más hermosas y edificantes de la Escritura judía:

> Que [el Padre][44] os conceda según la riqueza de su gloria que seáis fortalecidos con la acción de su Espíritu en el hombre interior; que Cristo habite por la fe en vuestros corazones[45], para que, arraigados y cimentados en el amor, podáis comprender con todos los santos cuál es la anchura y la longitud, la altura y la profundidad[46], y conocer el amor de Cristo que sobrepasa

---

[42] Véase de nuevo § 29 n. 114, *supra;* también C. C. Caragounis, *The Ephesian Mysterion* (Lund: Gleerup, 1977).

[43] Cf. Rom 1,5; 15,15-16; 1 Cor 9,17; 15,10; Gál 2,7-9; Col 1,29. Véase también Wilckens, *Theologie* I/3, 283.

[44] "El Padre, de quien toda familia en el cielo y en la tierra toma nombre" o, alternativamente, recibe su identidad (3,15); al igual que Pablo, el escritor no tiene dificultad en afirmar tanto la especial relación de Dios con Israel como su Paternidad universal

[45] Esta es una oración para cristianos como el autor de Efesios, quien no duda en utilizar un lenguaje que algunos considerarían apropiado solo como una plegaria para la conversión; son poderosas imágenes de relación espiritual que responden más a la realidad de la experiencia que a la lógica de las consideraciones teológicas.

[46] Las cuatro dimensiones del amor de Dios (Lincoln, *Ephesians,* 207-213; Schnackenburg, *Ephesians,* 150-151).

todo conocimiento, a fin de que os llenéis hasta la total plenitud de Dios (*plērōma tou theou*) (3,16-19).

Lo que Colosenses había atribuido al Cristo humano –"en él la plenitud de la divinidad (*plērōma tēs theotētos*) reside corporalmente"– Efesios lo presenta para los creyentes como una posibilidad piadosa. Lo que Efesios mismo había presentado como una visión de la Iglesia, el cuerpo de Cristo –"la plenitud del que lo llena todo en todo" (1,22-23)–, se describe ahora como una aspiración para los creyentes individual y colectiva. ¡El objetivo para la Iglesia es nada menos que encarnar la presencia y el amor de Dios como lo hizo Cristo! Ningún místico podría tener aspiración más alta. En el espíritu de intensa devoción así manifiesto, la meditación piadosa es completada con una oportuna doxología (3,20-21).

c. Exhortación de carácter paulino (Ef 4–6)

Una práctica regular de Pablo en sus cartas ha sido añadir una serie de exhortaciones al cuerpo principal del escrito. Aquí, aunque los caps. 1–3 han sido más de oración que de exposición, se sigue la misma práctica. Característicamente paulina es la exhortación a que las personas a quienes la carta fuera leída condujesen su vida de manera que expresase la gracia que las había llevado a la fe (4,1), con una actitud (entonces como hoy) que, ajena a toda arrogancia, se distinga por la humildad, mansedumbre y paciencia, en amorosa tolerancia de unos con otros, empeñados todos en mantener la unidad del Espíritu y la paz en beneficio general (4,2-3)[47].

La declaración subsiguiente (4,4-6) tiene más de fórmula litúrgica cuidadosamente estructurada que nada de lo que encontramos en escritos paulinos anteriores (particularmente, la estructura ternaria: "un solo Espíritu, un solo Señor, un solo Dios"), y los cuatro "todos" recuerdan a quienes confiesen esto mismo que la base última de la unidad cristiana es Dios, tanto en su unicidad como en su carácter de Creador absoluto.

Igualmente paulina es la presentación de la Iglesia como el cuerpo de Cristo (Rom 12,4-8; 1 Cor 12,4-31). Son notables la percepción de que ese cuerpo está constituido por la gracia (*charis*) y funciona gracias a ella y al don (*dōrea*) de Cristo (4,7-8)[48]; el reconocimiento de la dependencia

---

[47] Cf. Rom 12,3; 1 Cor 4,6; Gál 6,1; Flp 2,3; Col 3,12.

[48] Ef 4,8 cita Sal 68,18, un pasaje que celebra el triunfo de Yahvé sobre los enemigos de Israel, ahora leído como una descripción de la exaltación de Cristo (cf. 1 Cor 15,24-26; Col 2,15). En contraste con el salmo 68, Efesios presenta a Cristo como

mutua, que hace posible que el cuerpo funcione como si fuera uno (4,12)[49], y el énfasis en un cuerpo que sigue desarrollándose hacia la madurez de la plenitud de Cristo (4,13). Pero igualmente propio de Efesios es el desarrollo de la imagen: la Iglesia no es ya simplemente, como en 1 Cor 12,27, una iglesia local (allí la de Corinto), sino la Iglesia universal; los dones son los ministerios establecidos de apóstol, profeta, evangelista, pastor y maestro (Ef 4,11)[50], y no se incluyen ministerios "ocasionales", como el de profecía, el de asistencia, etc., que figuran en listas anteriores (Rom 12,8; 1 Cor 12,28); en la buscada madurez entran la capacidad de resistir a la falsa enseñanza y al engaño (Ef 4,14) –una preocupación característica de la segunda generación cristiana[51]–, y la cabeza del cuerpo no es ya simplemente una *parte* de él (como en 1 Cor 12,21), sino Cristo, que es la *cabeza sobre* el cuerpo (Ef 4,15)[52]. El cambio de énfasis permite al autor mantener la imagen de la Iglesia como el cuerpo de Cristo, afirmando su dependencia de Cristo para su adecuado funcionamiento y el vínculo de amor entre sus partes (4,16)[53].

Sigue una sección de exhortaciones generales, más o menos para todo uso, que se extiende desde 4,17 hasta 5,20. A diferencia de anteriores cartas paulinas, esta no parece estar conectada con ninguna situación en particular. La primera parte de esta sección exhortatoria (4,17-24) se asemeja a 2,1-10 en la estructura: un recordatorio a los efesios de su pasado como gentiles (4,17-19), de su conversión (4,20-21) y del plan de Dios respecto a ellos (4,22-24). Como en 2,11-12, el recordatorio pre-

---

fuente de dones, no como receptor de ellos, pero hay un targum del salmo 68, referido a Moisés, que admite una lectura similar (Moisés da la Ley), por eso la lectura de Efesios no necesariamente sonaría extraña (estudio en Lindars, *New Testament Apologetic*, 52-53; Lincoln, *Ephesians*, 243-244; Best, *Ephesians*, 379-382).

[49] Hay debate sobre la puntuación de 4,12: puede ser "en orden a dotar a los santos para las funciones del ministerio" (el ministerio es el trabajo de los santos) o bien "en orden a dotar a los santos, para las funciones del ministerio (el ministerio es de los mencionados inmediatamente antes: los apóstoles, profetas, etc.). La primera interpretación está más en línea con la anterior visión paulina de un cuerpo eclesial en el que todos los miembros tienen "ministerio" (1 Cor 12,5); la segunda corresponde en mayor medida a un concepto más institucionalizado de la Iglesia, en la que el ministerio es desempeñado preferentemente por personas nombradas para esa función. Véase el estudio de Lincoln, *Ephesians*, 253-255; S. H. T. Page, "Whose Ministry? A Re-appraisal of Ephesians 4:12": *NovT* 47 (2005) 26-46.

[50] El primero, el segundo y el quinto son mencionados con frecuencia en pasajes paulinos anteriores, pero no los ministerios de evangelizador y pastor.

[51] Hch 20,28-31; una preocupación constante en las pastorales.

[52] Véase mi "'The Body of Christ' in Paul", y la nota con bibliografía en Best, *Ephesians*, 189-196.

[53] Estudio en Lincoln, *Ephesians*, 261-264; Best, *Ephesians*, 409-413.

supone una perspectiva judía. Según ella, la conducta de los gentiles se caracterizaba por la futilidad (*mataiotēs*) de su alabada razón y por la entrega al libertinaje sexual, a la impureza y a la codicia (4,17-19)[54]. "¡Este no es el Cristo que habéis aprendido!" (4,20). No solo es Cristo la cabeza del cuerpo (una concepción visionaria de la Iglesia), sino que además, con su vida y misión, proporcionó el modelo para la conducta que se esperaba de los enseñados "en él" (4,21)[55]. Vivir según su enseñanza es abandonar la antigua vida y, con mente renovada (autopercepción), emprender una vida de hombre nuevo, creado de acuerdo con Dios y su voluntad (4,22-24). Hábilmente, pues, el escritor combina el contraste entre un modo de vivir determinado por el deseo engañoso y la aspiración a una existencia modelada de acuerdo con la intención de Dios al crear la humanidad[56].

La imagen familiar del cambio de ropa con la que denotar el paso a una vida nueva (4,22.24)[57] es desarrollada en los párrafos siguientes con vivas referencias a aquello de lo que los efesios han sido enseñados a "despojarse" (4,25): la mentira (4,25); la ira, que nunca debe durar más allá de la puesta del sol (4,26); la apropiación indebida (4,28); las palabras dañosas (4,29); las expresiones de amargura, de indignación, los gritos, la calumnia y toda maldad (4,31); la licencia sexual, la impureza de cualquier clase, la codicia (5,3), y la grosería, las necedades y la chocarrería (*eutrapelia*) (5,4)[58]. En cambio, la nueva vida requiere hablar con verdad, conscientes de la dependencia mutua (4,25); trabajo honrado, mirando también a ayudar, con parte de lo ganado, a quien se encuentre en necesidad (4,28); palabra adecuada para edificar y hacer el bien a quien la escuche

[54] Cf. Rom 1,21-31.

[55] Aquí, como en Col 2,6-7, la implicación más obvia es que el autor se refiere a un acervo de tradiciones sobre la vida y enseñanza de Jesús que él suponía que habían sido parte de la enseñanza catequética regular y resultaban familiares en todas las iglesias; véase *infra,* n. 59.

[56] Cf. Rom 8,29; 13,14; 2 Cor 3,18; Col 3,10.

[57] "Despojarse" (*apothesthai*): Rom 13,12; Col 3,8; Sant 1,21; 1 Pe 2,1; "revestirse" (*endysasthai*): Rom 13,12.14; Gál 3,27; Col 3,10.12; 1 Tes 5,8. Selwyn fue uno de los primeros en llamar la atención sobre este destacado elemento de parénesis cristiana (*First Peter,* 393-400); véase también E. Schweizer, "Traditional Ehical Patterns in the Pauline and Post-Pauline Letters and their Development (Lists of Vices and Hause-Tables)", en E. Best / R. M. Wilson (eds.), *Text and Interpretation* (Cambridge: Cambridge University, 1979), 195-209; más bibliografía en *Theology of Paul,* 662-665.

[58] La palabra *eutrapelia,* solo aquí en el griego bíblico, es definida por Aristóteles como el término medio entre bufonería y grosería (*Ética a Nicómaco,* 2.7.13; BDAG, 414).

(4,29; bondad, sensibilidad y disposición a perdonar, como hemos sido perdonados por Dios en Cristo (4,32)[59]; imitación de Dios[60] y amor a los otros como Cristo nos amó (5,1-2); una vida, en fin, marcada por el amor y la acción de gracias (5,4). Estas recomendaciones están basadas principalmente en antiquísimas fórmulas sapienciales muy conocidas entre los moralistas griegos y judíos, pero no de menos valor por ello. La parénesis cristiana coincidía con esa sabiduría antigua, especialmente con la judía[61], y extraía de ella las más hermosas expresiones de responsabilidad moral, aun sin dejar de estar enraizada en el perdón y el amor de Cristo (4,32; 5,2) y posibilitada por el Espíritu (4,30).

En 5,6-14 cambia la imagen de despojarse/revestirse y encontramos un nuevo contraste, también familiar, entre luz y tinieblas; entre una vida en la luz, abierta a los rayos luminosos y reflejo de ellos, y una vida llena de vergüenzas ocultas[62]. El desarrollo del contraste es aquí una mezcla de lo convencional y lo más característicamente cristiano. Todo el mundo estaría de acuerdo en que son deseables la bondad, la justicia y la verdad (5,9); en que una persona religiosa querría saber "lo que agrada a Dios" (5,10), y en que la imagen de la luz debe en parte su eficacia al poder de la luz para poner de manifiesto lo que de otro modo quedaría oculto a la vista (5,11-13). Lo característicamente cristiano es la afirmación de que la luz (la auténtica, la más efectiva) está "en el Señor" (5,8). También propia de Pablo es la enseñanza de que el discernimiento de lo que agrada al Señor (5,10) se alcanza mediante la renovación de la mente y a través del Espíritu[63]. Efesios 5,14 ("Durmiente, ¡despierta! Levántate de

---

[59] Nótese el eco de la enseñanza de Jesús: Mt 6,14 (*Jesús recordado,* § 14,6); cf. Col 3,13. Otros ecos de la enseñanza de Jesús son: en 4,26, Mt 5,22; en 4,29, Mt 15,11; en 5,1, Mt 5,45; en 5,5, participación en la herencia del reino de Dios (*Jesús recordado,* 448), según la forma tomada por Pablo (1 Cor 6,9-10; Gál 5,21); en 5,28-30, desarrollo del mandamiento del amor (Mc 12,31 parr.; *Jesús recordado,* § 14.5a).

[60] Véase R. A. Wild, "'Be Imitators of God': Discipleship in the Letter to the Ephesians", en F. Segovia (ed.), *Discipleship in the New Testament* (Filadelfia: Fortress, 1985), 125-143.

[61] En particular, 4,24 toma el lenguaje de Sab 9,3; 4,25 emplea las palabras de Zac 8,16; la exhortación de 4,26-27 desarrolla Sal 4,4; 4,30 refleja Is 63,10, y en 5,2 hay un eco de Éx 29,18. Para una mezcla similar de sabiduría tradicional judía y enseñanza de Jesús, véase Rom 12,14-21 (§ 33, nn. 250, 251) y la Carta de Santiago (§ 37.2c, *infra*).

[62] En el AT, cf., por ejemplo, Sal 36,9; 82,5; Prov 4,14-19; Ecl 2,13; como ya hemos señalado, un destacado contraste en los manuscritos del mar Muerto es entre los "los hijos de la luz" (los qumranitas) y "los hijos de las tinieblas" (los demás). En el NT, véase, por ejemplo, Mt 6,22-23; Hch 26,18; 2 Cor 4,6; Col 1,12-13; 1 Pe 2,9; 1 Jn 1,6.

[63] Rom 12,2; 1 Cor 2,14-15; Flp 1,9-10; 1 Tes 5,19-22. El poder de la luz para poner de manifiesto lo desagradable y vergonzoso recuerda pasajes como Jn 3,20 y 1 Cor 14,24-25, y refleja las notas de advertencia de Mc 4,21-22 y Rom 13,11-14.

entre los muertos, y Cristo te iluminará") podría ser un fragmento de un antiguo himno cristiano[64]. Completa el párrafo con una exhortación aforística más general y un contraste entre la ebriedad y la euforia típica de la infusión del Espíritu (5,18)[65]. Indicio de que se está lleno de Espíritu no es el libertinaje, sino las alabanzas al Señor inspiradas y sentidas[66], en una vida de acción de gracias a Dios Padre en nombre de nuestro Señor Jesucristo (5,19-20).

Un aspecto llamativo de lo que parece ser una aplicación a Efesios de material procedente de Colosenses es el desarrollo (5,21-6,9) de lo que pudo haber sido el primer intento de adaptar para uso cristiano el modelo regular de moral familiar (Col 3,18–4,1)[67]. Cabe suponer la misma motivación en Efesios: demostrar que eran buenos ciudadanos los integrantes de las pequeñas iglesias domésticas –las cuales, si no, podrían ser vistas como subversivas de los valores sociales tradicionales[68]– y atestiguar la calidad y el carácter de la familia cristiana[69]. Nuevamente estamos ante un núcleo de enseñanza bastante convencional (el cristianismo no tiene en exclusiva la buena ética). Pero también en este caso lo convencional es transformado por la convicción cristiana de que todas las relaciones deben ser vividas "en el Señor" y con el amor generoso y sacrificial de Cristo como modelo e inspiración.

La adaptación cristiana comienza enseguida: las mujeres debían mostrarse sumisas a sus maridos, como era social y moralmente exigido en la época (5,22)[70], y se reafirma la preeminencia del marido con respecto a la mujer (5,23-24), como Pablo había hecho antes (1 Cor 11,3). Pero la exhor-

---

[64] Discusión en Lincoln, *Ephesians*, 331-32, y Best, *Ephesians*, 497-500.

[65] La alusión al relato de Pentecostés (Hch 2,1-4.12-16) podría ser deliberada. Conviene notar que, para el escritor, la infusión del Espíritu no es una experiencia vivida de una vez por todas; la exhortación es a ser (de manera constante o repetida) lleno del Espíritu; véase Fee, *God's Empowering Presence*, 658-763.

[66] Una viva himnodia ha sido una marca de vitalidad espiritual a lo largo de la historia del cristianismo, y los movimientos de renovación cristiana siempre se han caracterizado por una oleada creativa de nuevos cánticos.

[67] Véase *supra*, § 34 sobre n. 394. Las normas de moral familiar de Colosenses seguramente proporcionaron el precedente también para 1 Pe 2,18–3,7; cf., por ejemplo, Tit 2,1-10; *Did* 4,9-11; *1 Clem* 21,6-9.

[68] En la historia del cristianismo, y de las religiones en general, los nuevos cultos/sectas suelen ser mirados con recelo en cuanto a esta cuestión.

[69] Véase Schweizer, "Traditional Ethical Patterns".

[70] Los lectores del siglo XXI que encuentren esto indignante deberían recordar, quizá, que la ley matrimonial británica, que trataba a la mujer como propiedad del marido, no fue modificada hasta el siglo XIX.

tación es suavizada precediéndola de una llamada a ser sumisos los unos a los otros (5,21) y recordando que la supremacía de Cristo sobre la Iglesia ha de servir de modelo (5,23-24); para el marido, el paradigma es Cristo como amador y salvador, no como señor y dueño (5,25)[71]. El deber del marido de amar a su mujer con el amor autosacrificial de Cristo es subrayado repetidamente en 5,25-33:

- Cristo se entregó a sí mismo con el fin de poner a la Iglesia en condiciones de unirse a él: aquí se emplea la imagen del baño de purificación que debía tomar la novia como preparación para la ceremonia nupcial (5,25-27)[72].
- La recomendación de Jesús de amar al prójimo "como a ti mismo" (Lv 19,18) es tomada en calidad de recordatorio de cómo uno mismo se mantiene y cuida (5,28-30).
- El gran misterio del matrimonio, de dos que se hacen una sola carne (según cita de Gn 2,24), refleja la relación de Cristo y la Iglesia, que funciona porque el amor y el respeto proporcionan el vínculo común (5,31-33)[73].

La segunda relación contemplada dentro de este código de conducta familiar (como en Col 3,20-21) es la de padres e hijos (6,1-4). Al igual que la sumisión de las esposas, la obligación de obedecer a los padres (6,1) era una virtud ampliamente reconocida en el mundo antiguo, si bien aquí encontramos de nuevo la matización "en el Señor"[74]. Como en Col 3,20, una notable variación con respecto a otros códigos similares es que se habla directamente a los hijos como miembros responsables de la comunidad, pero aquí con cita del mandamiento escriturístico de Éx 20,12 en función de refuerzo (6,2-3). El autor, como Pablo, consideró enteramente apropiado aplicar una promesa relativa a la prosperidad de Israel en la tierra prometida a los creyentes gentiles de otros lugares del mundo mediterráneo[75]. El

---

[71] Véase Keener, *Paul, Women and Wives,* caps. 4–6.

[72] La imagen del baño de la novia previo a la boda suele ser aplicada al bautismo (véase especialmente R. Schnackenburg, *Baptism in the Thought of St. Paul* [Oxford: Blackwell, 1964], cap. 1), aunque la imagen es corporativa (la Iglesia, que vive en el tiempo entre el desposorio y la ceremonia nupcial en la parusía), y la purificación es, evidentemente, de carácter espiritual y se realiza "mediante la Palabra" (cf. 1 Cor 6,11; Tit 3,5-6; Heb 10,22).

[73] Es el marido el llamado a amar, porque aquí no trata tanto del amor conyugal o familiar como del amor sacrificial y generoso del más poderoso hacia el que lo es menos.

[74] Esta expresión falta, sin embargo, en algunos manuscritos importantes.

[75] Un reflejo, quizá, de la "solución" jacobea al problema de los miembros gentiles de una iglesia judía (Hch 15,15-21); véase *supra,* § 27.3e y 36.1b.

mandato paralelo a los padres, también convencional, les reconoce la responsabilidad de educar y corregir a sus hijos (6,4), pero de nuevo está atemperado con la advertencia de que la instrucción y la disciplina deben ser "en el Señor".

La tercera relación, la de amos y esclavos, sigue de cerca Col 3,22-25, donde de nuevo es notable que los esclavos sean considerados miembros plenos de la comunidad a la que la carta estaba destinada. Una vez más, es prominente la cristianización de la norma: obedeced a vuestros amos de este mundo como a Cristo (6,5), "como esclavos de Cristo que hacen de corazón la voluntad de Dios" (6,6), "como al Señor" (6,7), "sabiendo que cada cual, según lo bueno que haga, eso recibirá del Señor" (6,8). Y los amos deben recordar que esclavo y amo tienen el mismo Señor en el cielo, no olvidando tampoco la imparcialidad divina (6,9)[76].

La secuencia de cierre (6,10-20) es una de las más vivas descripciones de la vida cristiana como una lucha espiritual. Evidentemente, el autor emplea temas judíos bien establecidos, sobre todo el de Yahvé como guerrero divino y el de la armadura que él lleva al juzgar los pecados y la injusticia social de los hombres[77]. La adaptación de estas conocidas imágenes es un buen ejemplo de cómo funciona una tradición viva, no repitiendo o reciclando simplemente material antiguo, sino también estimulando la creación de nuevas formulaciones que lo absorben y recrean para circunstancias y auditorios cambiantes.

- Las fuerzas enemigas son nada menos que los poderes cósmicos, las influencias intangibles ejercidas sobre la humanidad, ya sean conceptualizadas como "el diablo" (6,11)[78] o como multiformes en su impacto existencial (6,12)[79].
- Solo pueden ser resistidas con "la fuerza del poder de Dios" (6,10.13), un poder espiritual, el único que es adecuado para derrotar fuerzas tan destructoras: el cinturón de la verdad, la coraza de la justicia (6,14)[80], el calzado como disposición para el Evangelio de la paz

[76] La imparcialidad divina es un elemento importante en la exposición de Pablo en Rom 2,11 (véase *supra,* § 33 n. 106); para otros pasajes del NT, véase Hch 10,34; Col 3,25; Sant 2,1.

[77] Is 59,12-18; Sab 5,17-20.

[78] Cf. Ef 2,2; 4,27; Sant 4,7; 1 Pe 5,8-9.

[79] Cf. Rom 8,38-39; 1 Cor 15,24-26; Col 1,16; 2,15; 1 Pe 3,22. Se debate sobre la medida en que ese lenguaje era entendido como metafórico a causa de las presiones sociales o el *Zeitgeist;* véase en particular W. Wink, *Naming the Powers* (Filadelfia: Fortress, 1984); también *Theology of Paul,* § 5; Best, *Ephesians,* 174-80.

[80] Esta imagen concreta está tomada directamente de Is 59,17 y Sab 5,18.

(6,15)[81], el escudo de la fe (6,16)[82], el yelmo de la salvación[83] y la espada del Espíritu, que es la Palabra de Dios (6,17)[84].

- La exhortación final abandona las imágenes de la guerra, pero en cierto modo subraya la necesidad de comunicación con el Jefe Supremo (mediante la oración "en el Espíritu") y de un esfuerzo conjunto en la lucha que se sigue librando (6,18-20). Es notable cómo el lenguaje vuelve al tema de la misión de Pablo –"para dar a conocer con valentía el misterio del Evangelio" (6,19)–, en una formulación probablemente modelada con arreglo a la petición personal de Pablo en Col 4,2-4, pero adaptada según la referencia de Ef 3,1-13 a la encomienda paulina.

La conclusión (6,20-21) es Col 4,7-8 casi al pie de la letra, y la bendición final constituye un desarrollo de la habitual plegaria de Pablo por la gracia y la paz (6,23-24).

d. Una epístola eclesial

En una nueva lectura de Efesios, lo que más llama la atención es la concepción de la Iglesia, a la que la carta vuelve una y otra vez. No se trata de una iglesia concreta, como todas las de los escritos paulinos anteriores, sino de la "Iglesia" casi como una figura ideal, una Iglesia como todas las iglesias deberían ser y no pueden serlo salvo una, la Iglesia suma de todas ellas, definida como:

- Familia de Dios por medio de Jesucristo (1,5) y herencia también a través de él (1,14.18).
- Representación del señorío de Cristo, porque "la Iglesia es su cuerpo, la plenitud del que lo llena todo en todo" (1,22-23).
- Una nueva humanidad formada de los dos pueblos antes enemistados y ahora reconciliados con Dios en un solo cuerpo (2,15-16).
- "Conciudadanos de los santos y miembros de la familia de Dios" (2,19).

---

[81] Hay probablemente un eco de Is 52,7, pasaje también reflejado en Hch 10,36 y citado en Rom 10,15.

[82] En Sab 5,19, el escudo es la "santidad": una adaptación apropiada, ya que la fe era una característica muy definitoria del discipulado cristiano.

[83] En Sab 5,18, el yelmo es la "justicia imparcial", pero en 1 Tes 5,8 ya ha hablado Pablo de "la esperanza de salvación" como yelmo.

[84] La imagen refleja una vez más su uso antiguo (Is 49,2; Os 6,5; cf. Heb 4,12).

- "Un templo santo en el Señor", "una morada de Dios" (2,21-22).
- Coherederos, miembros del mismo cuerpo, partícipes en la misma promesa" (3,6).
- El medio por el cual la sabiduría de Dios es dada a conocer a los principados y potestades en los lugares celestiales (3,10).
- "Gloria de Dios en Cristo Jesús" (3,21).
- Un solo cuerpo, con dirigentes y ministros dotados para su edificación, y nutrido con el alimento que fluye de Cristo (4,4.12-13.15-16).
- Hijos de la luz (5,8).
- Cuerpo que tiene a Cristo como cabeza (5,23-24).
- Por último, con una imagen más rica, la Iglesia es vista como prometida de Cristo, preparada para la ceremonia nupcial, amada con amor sacrificial por su esposo (5,25-27.29-30.32).

Por su continuo destacar el papel de Pablo, su insistente validación "en Cristo" de la conducta humana, su hincapié en la confianza de la Iglesia en el Espíritu y su constante mirar más allá, al objetivo final de la gloria de Dios, Efesios representa un adecuado tributo a Pablo y merece el reconocimiento de ofrecer "la quintaesencia del paulinismo".

37.2 Santiago: la Carta de Santiago

La carta atribuida a Santiago es uno de los escritos más interesantes de los tiempos iniciales del cristianismo. Porque más que ningún otro –exceptuadas las cartas de indiscutible origen paulino–, nos pone en contacto con la primera generación cristiana. Además, mientras que las cartas de Pablo nos dan información de extraordinario valor sobre las primeras iglesias de la misión entre los gentiles, la Carta de Santiago nos proporciona una percepción sin igual del cristianismo embrionario de Palestina y, probablemente, de la misma Jerusalén. Y mientras que varias cartas paulinas ofrecen información coincidente en parte con la contenida en Hechos, reforzando nuestros conocimientos sobre las iglesias predominantemente gentiles y sobre el Evangelio y la teología de Pablo, la Carta de Santiago es casi una ventana que se nos abre a la iglesia de Jerusalén y su influencia en los años cincuenta y sesenta del siglo primero.

Inevitablemente, ha habido una comparación de Pablo con Santiago, la cual ha ido en detrimento del segundo. Esto se debe sobre todo a que Pablo es, dentro del NT, la única voz indiscutida de la primera generación

y, de hecho, domina el espacio canónico más allá de los evangelios[85]. Asimismo, Santiago ha perdido en ese contraste porque, para generaciones de comentaristas protestantes (pioneros en el desarrollo de un verdadero estudio crítico del NT), Pablo ha venido siendo quien más claramente ha definido qué son el cristianismo y el Evangelio. Comparada con la poderosa teología de la correspondencia paulina, la Carta de Santiago parece de escaso peso, si no decididamente inútil[86]. Peor aún, durante casi dos siglos de estudios influidos por Baur, al menos en cuanto a la fascinación suscitada por la pregunta "¿quiénes eran los adversarios de Pablo?", la primera respuesta que se encontraba para este interrogante era "Santiago"[87], y se apuntaba a la carta de este nombre como prueba[88]. Ya he indicado en § 36.1 que hay mucho más que decir a favor de Santiago de lo que frecuentemente se afirma, y una de las preguntas fundamentales es en qué puede contribuir el escrito a él atribuido a esa reevaluación. Pero, además, reviste gran importancia para una correcta visión de los comienzos del cristianismo que la Carta de Santiago sea retirada de la sombra de Pablo e interpretada en sí misma, considerando lo que nos dice sobre esos comienzos[89].

a. ¿Quién es Santiago?

La carta empieza: "Santiago, siervo de Dios y del Señor Jesucristo" (1,1). Esto implica que Santiago era muy conocido y no necesitaba más

[85] R. Bauckham, quien culmina su obra sobre Santiago en *James: Wisdom of James, Disciple of Jesus the Sage* (Londres: Routledge, 1999), señala que esto es más bien un problema occidental, puesto que la Iglesia oriental ortodoxa establece el canon del NT con arreglo a otro orden: evangelios, Hechos, Santiago y demás epístolas católicas, cartas paulinas y Apocalipsis (115).

[86] Las más famosas muestras de poco aprecio por este escrito son las muy citadas frases de Lutero: "no contiene nada evangélico"; "no enseña nada acerca de él [Jesús]"; Santiago y Pablo no pueden ser armonizados; "no es una carta apostólica (sino) una epístola de paja"; véase F. Mussner, *Der Jakobusbrief* (HTKNT; Friburgo: Herder, ³1975), 42-47.

[87] Véase, por ejemplo, § 32, nn. 427, 428, *supra.*

[88] Respecto a quienes creen que la carta está dirigida polémicamente contra Pablo o sus discípulos hiperpaulinos, véase Schnelle, *History,* 397. El estudio que hace Bultmann de Santiago en su *Teología del Nuevo Testamento,* típico de una visión de Santiago a través de gafas paulinas, está bien documentado por Johnson, *Brother of Jesus,* 238-240. M. Hengel continúa la tradición en su "Der Jakobusbrief als antipaulinische Polemik": "una polémica artística, sutil" (525), no limitada a 2,14-26; es, sin embargo, poco verosímil la ulterior sugerencia de que lo que se contempla en 3,1-12 y 4,13-16 es la obra misionera de Pablo (529-539).

[89] L. T. Johnson, *The Letter of James* (AB 37A; Nueva York: Doubleday, 1995), habla justificadamente de la necesidad de acabar con "la fijación paulina" que ha distorsionado la evaluación de Santiago (111-114).

presentación. De los otros Santiagos mencionados en los comienzos del cristianismo[90], solo el que era hermano de Juan (y uno de los tres confidentes originales de Jesús, así como miembro del triunvirato inicial de la iglesia de Jerusalén) podía responder a esa descripción, pero existe el problema de que su temprana ejecución (*ca.* 42 d. C.) lo descarta casi con seguridad[91]. Solo queda como posibilidad razonable que se trate del Santiago el hermano de Jesús. El hecho de que pueda haber alguna duda sobre esta cuestión prueba lo poco que se aprecia el dominio que este Santiago alcanzó sobre la iglesia-madre y su influencia no solo en Jerusalén, sino también más lejos[92].

Las consideraciones que habitualmente se esgrimen contra la autoría de Santiago[93] no son tan convincentes como se suele afirmar:

1. La carta tiene un griego demasiado bueno[94] y una calidad retórica demasiado lograda, para haber sido compuesta por el hermano de un artesano galileo.

   Desde que se demostró falsa la anterior dicotomía entre judaísmo helenístico y judaísmo palestino (es decir, no helenizado), este argumento ha caído casi en el descrédito[95]. Santiago fue el jefe de la iglesia de Jerusalén durante más de treinta años y difícilmente podría haber funcionado allí como tal sin ser al menos capaz de hablar/entender griego. Como se puede inferir con cierta seguridad que su ministerio debió de incluir predicación y a veces enseñanza al flujo regular y sustancial de gente de la diáspora que llegaba a Jerusalén, particularmente con motivo de las fiestas de peregrinación, la lengua de comunicación en esas ocasiones debía de ser obviamente el griego. Y aunque el griego hablado fuera menos pulcro

---

[90] Santiago, hijo de Zebedeo (y hermano de Juan); Santiago, hijo de Alfeo (y uno de los Doce); Santiago, hijo de María (llamado el Menor, o más joven), y Santiago, padre de Judas; véase BDAG, 464.

[91] Véase *supra,* § 23.3c y 26.5c.

[92] Véase *supra,* § 36.1d.

[93] La negación de ella es aún mayoritaria; véase, por ejemplo, el examen de las posiciones sostenidas en los siglos XIX y XX sobre la cuestión, en Johnson, *James,* 150-151, 154-156; Schnelle, *History,* 384-388 n. 11.

[94] J. B. Mayor, *The Epistle of St. James* (Londres: Macmillan, [2]1897), tras un análisis intensivo del estilo griego de Santiago, llegó a esta famosa conclusión: "En conjunto, me siento inclinado a valorar el griego de esta carta como más próximo al patrón de la pureza clásica que al de cualquier otro libro del Nuevo Testamento, a excepción, quizá, de Hebreos" (ccxvi).

[95] Como reconoce Schnelle, *History,* 385; véase, *supra,* § 24, nn. 21, 31; más bibliografía, en Martin, *James,* lxx.

que el de la carta, no es improbable que Santiago tratase de poner su enseñanza en forma escrita en un griego pulido por medio de un discípulo con mayor dominio de esta lengua que él mismo[96].

2. Santiago, el hermano de Jesús, seguramente se habría presentado como tal en ese saludo del comienzo[97].

   Este es un argumento que en realidad va contra la tesis del mismo que lo sostiene. Porque de haber sido otro el autor, seguramente habría subrayado que escribía en nombre del hermano de Jesús. Por el contrario, el hecho de que al presentarse a sí mismo se limitase a emplear "siervo de Dios" como título honorífico[98] indica que estaba seguro de su propia autoridad y confiaba en ser reconocido sin necesidad de más fanfarria[99].

3. Si el famoso Santiago de Jerusalén hubiera estado detrás de la carta, no habría habido un grado tan alto de vacilación a la hora de aceptarla como autoritativa (canónica) para el cristianismo de la región mediterránea[100].

   También es posible que, inicialmente, la Carta de Santiago solo fuera conocida y utilizada en comunidades judeocristianas más tradicionalistas; que otras, predominantemente gentiles, vieran en ella la expresión de una concepción anticuada del cristianismo, y que el nombre de Santiago hubiera perdido demasiado lustre, dada la alta estima de la que gozaba este apóstol en comunidades que habían llegado a ser consideradas "heréticas" por los integrados en la corriente mayoritaria del movimiento[101]. Al igual que el evangelio de Juan e incluso los escritos de Pablo despertaban recelo en el siglo II a causa de

---

[96] Bauckham, *James,* 24, pone el ejemplo de Josefo, quien, aunque era buen conocedor del griego, empleaba ayudantes para pulir sus escritos (*Ap.,* 1.50). Y véase también Hengel, "Jakobusbrief", 520-521. Ni Bauckham, ni Hengel (523), ni Johnson (*James,* 7-10, 116-118) piensan que la calidad del griego y de la retórica son incompatibles con la idea de que la carta fue escrita por un dirigente cristiano de la primera generación de Jerusalén.

[97] Schnelle, *History,* 386.

[98] Martin, *Slavery as Salvation.*

[99] En contraste con Pablo, quien tenía que subrayar su título de "apóstol" precisamente porque le era discutido (véase *supra,* § 29.3; 31.7, en n. 321).

[100] Detalles en Kümmel, *Introduction,* 405. Johnson alega buenas razones por las que *1 Clemente* y el Pastor de Hermas habrían conocido y utilizado Santiago, aun admitiendo una influencia más intensa en Alejandría y Jerusalén (*Brother of Jesus,* 45-100, especialmente 52-60, 69-70); véase también Gregory / Tuckett (eds.), *Trajectories,* 193-95, 204-207, 210-211.

[101] Véase *supra,* § 36.1d.

su alta valoración entre los gnósticos y los marcionitas, así también la Carta de Santiago era probablemente juzgada demasiado limitada en su enfoque y excesivamente situada en el extremo conservador del espectro para ser aceptada sin reservas. Pero del mismo modo que el mérito y la autoridad inherentes de los escritos de Pablo y Juan aseguraron su reconocimiento universal más adelante, asimismo la Carta de Santiago, y quizá también la consideración hacia el hermano de Jesús y uno de los primeros jefes de la iglesia-madre, fueron suficientes para garantizar su amplia influencia y aceptación[102].

4. El contexto social, en particular la crítica a los ricos, evidencia la situación hacia finales del siglo primero[103].

De nuevo podría ser que Santiago de Jerusalén estuviese reflejando la aversión de muchos de los habitantes más pobres de Judea contra la rapacidad de algunos ricos propietarios rurales y comerciantes. Sabemos que ese malestar contribuyó a la explosión final en Jerusalén, y, sin duda, ya venía de antes[104]. No sería sorprendente que la joven comunidad cristiana, con sectores cuya pobreza era ampliamente conocida[105], hubiera compartido esas tensiones, ni que Santiago las hubiera expresado en alguna de sus exhortaciones o en su predicación.

5. El carácter de la carta hace pensar más en el judaísmo de la diáspora que en el palestino[106].

En efecto, la Carta de Santiago presenta algunas características de la literatura sapiencial tal como podía encontrarse en un centro del judaísmo de la diáspora como Alejandría[107]. Pero toda teoría de que el interés y entusiasmo apocalíptico dominaban el judaísmo

[102] Estas cuestiones serán estudiadas más detenidamente en el tomo III.

[103] Algo en lo que hace hincapié sobre todo Schnelle, *History*, 388-390.

[104] Una prueba de las tensiones entonces existentes fue la destrucción de los archivos públicos en los primeros días de la rebelión ("en el ansia de eliminar los reconocimientos escritos de deudas, para impedir el cobro de ellas", Josefo, *Guerra*, 2.427). Véase Goodman, *The Ruling Class of Judea*.

[105] Me refiero a la preocupación, sin duda causada por información fidedigna, que indujo a Pablo a hacer de la colecta una alta prioridad ya cerca de concluir su misión en el Egeo (véase *supra*, § 33.4), así como a las implicaciones de Hch 11,29 y Gál 2,10.

[106] Davids, *James*, 10, cita H. A. A. Kennedy, "The Hellenistic Atmosphere of the Epistle of James": *Expositor*, ser. 8, 2 (1911) 37-52): "Parece difícil que un investigador libre de prejuicios no llegue a la conclusión de que el escritor judío de esta epístola se desenvolvía con una soltura fuera de lo común en el campo de la cultura helenística" (51).

[107] Muestra de ello es el Pseudo-Focílides (véase *infra*, n. 129).

de Palestina, prescindiendo de la Sabiduría, trabaja con generalizaciones excesivas y con categorías tratadas como si fueran mutuamente excluyentes[108]. El libro de Ben Sirá (Eclesiástico), una expresión clásica de la tradición sapiencial, estaba tan arraigado en el judaísmo del Segundo Templo que casi llegó a ser considerado parte del canon de la Escritura judía[109] y, como veremos, influyó considerablemente en Santiago. Además, tanto en Qumrán como en Jesús de Nazaret encontramos ejemplos relevantes de enseñanza que incluía material apocalíptico y sapiencial[110].

6. La actitud con respecto a la Ley no es la que se podía esperar de alguien tan apegado al templo y a las normas rituales como parece haber sido Santiago de Jerusalén.

El argumento es doblemente endeble en este caso. Primero, opera desde la perspectiva de la controversia paulina. Se considera que Santiago debió de servir como contraste o incluso como antítesis frente a la insistencia de Pablo en que la fe no necesita ser complementada con obras de la Ley, como la circuncisión y la observancia de la pureza ritual. Santiago –se supone– no habría escrito sobre la Ley sin afirmar lo que Pablo negaba[111]. Pero, posiblemente, la adhesión de Santiago a las leyes de pureza ritual no era mayor que la de Jesús (cf. Mt 15,16-20); quizá, como Jesús, quería profundizar aún más en la Ley (cf. Mt 5,21-48). Más adelante quedará de manifiesto que su enseñanza estaba intensamente influida por la de Jesús, de manera que lo razonable es inferir una actitud más sutil con respecto a la Ley.

Segundo, tenemos aquí otro ejemplo de la hipótesis de un documento por comunidad (por persona en este caso), que tanto ha complicado el reciente debate sobre el material/documento Q in-

[108] Véase especialmente T. C. Penner, *The Epistle of James and Eschatology* (JSNTS 121; Sheffield: Sheffield Academic, 1996), quien concluye: "El contenido de Santiago es esencialmente un tipo de sabiduría escatológica para la comunidad, en espera del cambio radical y de la exaltación de los justos, acontecimientos considerados inminentes" (259)

[109] Véase, por ejemplo, P. W. Skehan / A. A. di Lella, *The Wisdom of Ben Sirá* (AB 39; Nueva York: Doubleday, 1987), 20.

[110] Qumrán: por ejemplo, 1QM (apocalíptico); 4Q184, 185 (sapiencial). Jesús: reino de Dios (apocalíptico); sermón del monte/de la llanura (sapiencial); sobre Jesús, véase *Jesús recordado,* § 12.4 y 15.8a-b. Véase también Johnson, *Brother of Jesus,* 18-19.

[111] Santiago no responde a un argumento paulino relativo a la fe y las obras, como veremos (§ 37.2d[v]), pero, como veremos también, no se sigue de esto que Santiago haya afirmado todo lo que negaba Pablo.

corporado a la tradición sinóptica[112]. Esto es, se ha supuesto que una Carta de Santiago tenía que contener una gama completa de sus puntos de vista, que nos proporcionase un conocimiento integral de la teología jacobea. Pero tal suposición está fuera de lugar. Ni siquiera el escrito donde Pablo expone más cuidadosamente su evangelio y teología (Romanos) es una declaración general sobre aquello que él creía. Y en una carta tan breve como Santiago, lo que tenemos que buscar son aspectos característicos, más que expresiones exhaustivas de su concepción de la Ley y de su adhesión a ella. Abordar la carta con una idea preconcebida de lo que Santiago de Jerusalén creía respecto a la Ley, usualmente inferido de Gál 2,12, Hch 21,20-21 y Hegesipo, y concluir que la Carta de Santiago es incompatible con esa inferencia, revela simplemente mala investigación. Eso sí, debe valorarse al menos como una serie de posibles indicios sobre las ideas de Santiago de Jerusalén y una fuente de deducciones potencialmente tan válidas como las sacadas de otros pasajes. Y si la carta sugiere que Santiago podría no haber sido tan tradicionalista y conservador como suele ser presentado, habrá que dar a esa sugerencia la importancia debida en todo intento de reconstruir el cristianismo primitivo y evaluar sus partes constituyentes.

En suma, los argumentos con los que se suele rechazar la atribución de la carta a Santiago de Jerusalén, el hermano de Jesús, no son lo suficientemente poderosos para invalidar la natural implicación del saludo inicial de la carta: que la enseñanza contenida en el escrito era del Santiago más famoso del cristianismo primitivo. A mayor obviedad, mayor probabilidad[113].

A esto hay que añadir la inferencia del resto del saludo: "Santiago... a las doce tribus que están en la diáspora" (1,1). La "diáspora", recordemos, es una manera abreviada de referirse a los naturales de Israel (no solo de Judea) que habían sido dispersados masivamente por otros países, sobre todo en algunos situados hacia Oriente (señaladamente en las ciudades de Nínive y Babilonia) y más tarde hacia Occidente (con especial presencia en Alejandría, Cirenaica, Asia Menor y Roma). La referencia a "las doce

[112] Cf. *Jesús recordado,* 188-191.

[113] Cf. Johnson, *Brother of Jesus:* "Los datos de la carta engranan perfectamente con los indicios proporcionados por otras de nuestras fuentes más antiguas y mejores (Pablo, Hechos, Josefo), mientras que entran con dificultad en el marco de las fuentes posteriores y legendarias que se han venido utilizando en la mayor parte de las reconstrucciones" (3).

tribus" no parece, pues, un intento sentimental de evocar historias del asentamiento de Israel en la tierra prometida, sino una expresión de la conciencia de los israelitas/judíos palestinos y de la diáspora oriental y occidental de formar juntos un solo gran pueblo[114]. La importancia de entender esta referencia en sus propios términos, y no simplemente como una alusión espiritualizada a los cristianos vistos como un nuevo Israel, es triple:

- Armoniza con la idea de Jesús de un Israel restaurado, siendo este uno de los puntos en los que la Carta de Santiago está en continuidad directa con la misión de Jesús.
- Concuerda también con la imagen de Santiago esbozada en § 36, en conexión con lo referido en Hechos sobre el Concilio de Jerusalén y con el papel de Santiago en el incidente de Antioquía (36.1b-c).
- Refuerza la centralidad de Jerusalén, ya que la carta, dirigida a todos los israelitas dispersos fuera de Palestina, solo podía haber sido compuesta desde una perspectiva en la que Jerusalén representase el centro de Israel y del judaísmo; en consecuencia, este escrito expresaría las ideas de alguien considerado con autoridad entre los exiliados[115].

Todo esto indica insistentemente que Santiago es aquel cuyos puntos de vista fueron puestos por escrito a su nombre.

Lo cual no implica necesariamente, sin embargo, que el propio Santiago hubiera compuesto la carta[116]. Es también probable que se supiera que la enseñanza contenida en ella había sido impartida por Santiago y que, recordada, hubiese sido transcrita parcialmente en un momento anterior. Cabe asimismo que después de la muerte de Santiago, o incluso después de la destrucción de Jerusalén, se diera el paso de poner ese mate-

[114] Recordemos que vivían muchos más judíos fuera de Palestina que en ella (véase *supra*, § 27 n. 181). D. C. Allison, "The Fiction of James and Its *Sitz im Leben*": *RB* 108 (2001) 529-570, resucita la idea de que la carta estaba dirigida a judíos no cristianos, así como a cristianos.

[115] Similarmente, Bauckham, *James*, 13-21, quien refiere la "práctica de las autoridades de Jerusalén de enviar cartas a judíos de la diáspora en las que les daban instrucciones sobre el culto y otras materias legales..., práctica sobre la que hay pruebas tan tempranas como una carta de finales del siglo v a. C. dirigida a la colonia judía de Alejandría, en Egipto" (19), o como, *inter alia*, la Carta de Santiago a las iglesias de Siria y Cilicia en Hch 15,23-29 (20). Similarmente, K.-W. Niebuhr, "Der Jakobusbrief im Licht frühjüdischer Diasporabriefe": *NTS* 44 (1988) 420-443. Bauckham and Niebuhr son criticados por Mitchell, "James, a Document of Paulinism?", 83 n. 33. Véase J. S. Kloppenborg, "Diaspora Discourse: The Construction of *Ethos* in James": *NTS* 53 (2007) 242 270, y n. 214, *infra*.

[116] Aquí me distancio un tanto de Bauckham, *James*, 23-25.

rial en su presente forma para una circulación más amplia de lo que el mismo Santiago jamás podía haber logrado, pero reflejo de la extensa influencia que él había ejercido en vida[117]. La esperanza habría sido, presumiblemente, reafirmar la centralidad de Jerusalén para el movimiento de Jesús que había sobrevivido en Palestina y para sus adeptos en la diáspora. ¿Y qué mejor medio que una Carta de Santiago de Jerusalén que contenía lo mejor o más característico de su enseñanza? Esta es la hipótesis que yo favorezco, y que me lleva a abordar el escrito como un repositorio del legado de este Santiago.

b. ¿Se trata de una carta?

La respuesta puede darse inmediatamente: ¡no! Tiene un comienzo de carta –"Santiago... saluda a las doce tribus" (1,1)–, pero no las consideraciones finales con las que normalmente se concluía una carta; la enseñanza que venía impartiéndose en ella cesa sin más. Por eso, como mucho, la "carta" tiene solo parcialmente una estructura epistolar.

Cuando dirigimos la atención al cuerpo del escrito[118] y buscamos la clase de desarrollo de pensamiento que se podía esperar de una carta, obtenemos también un resultado negativo. Casi todo aquello que define a una carta falta o no figura claramente en la de Santiago. Esto debería recomendarnos cautela respecto a aplicar un análisis literario que dé por sentado que es una carta verdadera lo que se va a examinar[119]. A mi juicio, el texto habría que leerlo en realidad como un compendio de la enseñanza de Santiago, como apuntes de los temas más repetidos por él o de aquellos en los que hacía más hincapié, ofrecidos sin gran esfuerzo de adaptarlos adecuadamente

[117] Martin (*James,* lxxii) señala dos pasajes de posible pertinencia aquí: "Santiago escribió una sola epístola, y algunos afirman que fue publicada por otro con su nombre" (Jerónimo, *De vir. ill.,* 2); "Este es el discurso que Santiago [el] Justo pronunció en Jerusalén, [y que] Mareim, uno de los sacerdotes, puso por escrito" (*2 Apoc. Sant.,* 44,13-17). Burkitt opina que "en la 'Carta de Santiago' tenemos la traducción libre de un discurso pronunciado por Santiago originalmente en arameo... a alguna comunidad judeocristiana, muy probablemente la de Jerusalén. Fue rescatado del olvido por la iglesia cristiana gentil grecohablante de Aelia Capitolina cuando adoptó a Santiago como su ascendiente eclesial" (*Christian Beginnings,* 70).

[118] Pese a cuestionar que la "Carta de Santiago" se trate en realidad de una carta, por razones prácticas seguiré empleando indiferentemente los términos "carta" o "escrito" para referirme a esta composición.

[119] Entre los trabajos recientes, Bauckham (*James,* 62) habla en especial de H. Frankemölle, "Das semantische Netz des Jakobusbriefes. Zur Einheit eines umstrittenen Briefes": *BZ* 34 (1990) 161-197; L. Thurén, "Risky Rhetoric in James?": *NovT* 37 (1995) 262-284.

al formato epistolar. Su paralelo más cercano en la tradición de Jesús sería el material Q, y probablemente siguió un proceso bastante similar de acumulación de material heterogéneo. En otras palabras, así como la tradición sinóptica es tradición de Jesús, la Carta de Santiago puede ser adecuada y esclarecedoramente clasificada como tradición de Santiago.

Su estructura es un asunto de continuo debate, principalmente sobre si hay verdadera continuidad y coherencia de asunto y contenido[120], o si los vínculos más sutiles mediante palabras clave indican mayor cuidado en la composición de lo que se percibe en un primer momento. Hay acuerdo casi absoluto en la coherencia interna de las tres secciones 2,1-13, 2,14-16 y 3,1-12, pero sustanciales y coherentes internamente lo son también las secciones (3,13-18, 4,1-10. 4,11/13-17, 5,1-6, 5,7-11 y 5,12/13-18). Y lo mismo cabe decir al menos de algunas breves secciones del capítulo 1. Un análisis verosímil es el que ofrece Bauckham, cuya obra sobre Santiago ha sido tan fructífera. En su estudio de la carta, señala de forma reiterada que 1,2-27 introduce prácticamente cada uno de los temas que serán tratados con más detenimiento en los caps. 2–5[121]:

	Cap. 1	*Caps. 2–5*	
1.	1,2-4	2,1-13	Parcialidad y la ley del amor
2.	1,5-8	2,14-26	Fe y obras
3.	1,9-11	3,1-12	La lengua
4.	1,12	3,13-18	La verdadera y la falsa sabiduría
5.	1,13-15	4,1-10	Arrepiéntanse los indecisos
6.	1,16-17	4,11-12	Llamada a no juzgarse unos a otros
7.	1,18	4,13-17	Crítica a los mercaderes
8.	1,19-20	5,1-6	Crítica a los dueños de tierras
9.	1,21	5,7-11	Resistencia hasta la parusía
10.	1,22-25	5,12	Dígase toda la verdad
11.	1,26	5,13-18	Oración
12.	1,27-28	5,19-20	Convertir a los que yerran

[120] M. Dibelius, *Der Brief des Jakobus* (KEK; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, [11]1964) = M. Dibelius / H. Greeven, *James* (Hermeneia; Filadelfia: Fortress, 1975), es la exposición clásica: sostiene la opinión de que un compilador sin conocimientos teológicos había formado una antología a base de dichos parenéticos procedentes de material tradicional (*Jakobus*, 19).

[121] Bauckham, *James*, 71-72; en la tabla, los títulos hacen referencia solo a las secciones de los caps. 2–5. Otros análisis de estructura y de líneas generales son presentados y examinados por Martin, *James*, xcviii-civ.

La cuestión no es que cada una de las doce secciones sugeridas por el capítulo 1 corresponda a una sección de los caps. 2–5[122], sino más bien que hay vínculos verbales entre el contenido del capítulo 1 y el de los caps. 2–5 que parecen ser deliberados, y que el material del capítulo 1 da la impresión de haber estado más estrechamente relacionado con las secciones de los caps. 2–5 que estas entre sí[123]:

1,12	los que lo aman	2,5
1,25	la Ley de la libertad	2,12
1,26	lengua, freno	3,2.5-9
1,6	sabiduría, sabio	3,13.15.17
1,8	irresoluto(s)	4,8
1,9-10	humillación/exaltación	4,10
1,22.23.25	actor/es	4,11
1,10-11	caducidad de los malvados	4,14
1,3-4.12	aguante, paciencia	5,11
1,16	errar, error	5,19-20

Bauckham señala también la serie de palabras clave evidentemente destinadas a vincular el material en el capítulo 1[124], así como el marcado sistemático de las secciones en los caps. 2–5, a menudo con llamadas directas ("hermanos") o preguntas[125], y con un aforismo final que remata o resume la sección[126]. De todo ello resulta, pues, que, comoquiera que se analice la estructura y se evalúen los detalles, hay indicios suficientes de una composición consistente y nada arbitraria.

---

[122] Bauckham, naturalmente, admite que hay un grado de arbitrariedad en su división y que los capítulos podrían ser subdivididos de otro modo.

[123] Después de examinar y documentar las diferentes formas literarias de Santiago, particularmente aforismos, símiles y parábolas (*James,* 29-60), y la estructura literaria de la carta (61-73), Bauckham concluye: "Parece, pues, que [el cap. 1] es una colección de aforismos cuidadosamente reunidos para introducir todos los temas principales de los caps. 2–5" (72).

[124] Particularmente, "falta" (1,4-5), "tentación, tentar" (1,12-13), "ira" (1,19-20) y "religioso, religión" (1,26-27).

[125] "Hermanos" (2,1.26; 3,1; 4,11; 5,7.12.19), una pregunta (2,2-4; 3,13) o varias (2,14-16; 4,1; 5,13-14), y "alguno entre vosotros" (3,13; 5,13.14); véase Bauckham, *James,* 64-65.

[126] Sant 2,13.26; 3,12b.18; 4,10.17; 5,12.20; cf. Bauckham, *James,* 65-66, 68-69; "es claro, por tanto, que las doce secciones han sido cuidadosamente elaboradas como partes independientes" (66).

Es poco discutible que la Carta de Santiago pertenece al género sapiencial, cuyo inicio se ha situado clásicamente en el libro de los Proverbios[127]. En Proverbios encontramos una combinación similar de largas exhortaciones, a menudo introducidas con el vocativo "hijo mío" (caps. 1–9)[128], y listas de aforismos que aparentemente no siguen un orden determinado (caps. 10–31). Como ha quedado dicho, el Eclesiástico ofrece otro estrecho paralelo, por no mencionar la sabiduría aforística de Jesús de Nazaret reunida en el material Q. Ampliando el foco podríamos mencionar también las sentencias del Pseudo-Focílides[129], los *Dichos de los Padres* (*Pirqé Abot*) y los *Dichos de Rabí Natán (Abot R. N.)*[130], o incluso las *Meditaciones* de Marco Aurelio[131]. De hecho, la tradición es más o menos universal, yendo desde Confucio en Oriente hasta los sabios indoamericanos en Occidente (una perspectiva con centro en Europa, lo admito). Evidentemente, cada generación ha producido individuos que, en su búsqueda de sabiduría para vivir, han reunido y atesorado los dichos y pensamientos de grandes figuras del presente y de un pasado cercano que, con agudeza y humor, proporcionaron luz y alivio a otros hombres. No tenemos más que pensar en los *Pensamientos,* de Pascal; en el *Almanaque del pobre Ricardo,* de Franklin, o incluso en la tradición de recoger dichos o pasajes notables en los llamados "centones" o libros de citas[132].

Obviamente, la Carta de Santiago permite deducir que Santiago fue un reputado maestro, que su enseñanza y sabiduría eran igualmente valoradas, y que el contenido de este escrito es representativo de la sabiduría transmitida en su enseñanza. Los paralelos vienen a subrayar, además, la posibilidad de que otros valorasen la enseñanza de Santiago en mayor medida que él mismo y que fuera alguno de ellos quien reunió

---

[127] Para un útil examen al respecto, véase Johnson, *James,* 29-46.

[128] Prov 1,8.10.15; 2,1; 3,1.11.21; 40,10.20; 5,1.7; 6,1.3.20; 7,1; posteriormente 19,27; 23,15.19.26; 24,13.21; 27,11.

[129] P. W. van der Horst, *OTP* II, 565-582; también *The Sentences of Pseudo-Phocylides* (Leiden: Brilll, 1978) y "Pseudo-Phocylides and the New Testament": *ZNW* 69 (1978) 187-202, donde enumera los paralelos siguientes: Sant 3,1ss., 3,6, 5,4 y 5,12 con PsFoc. 20, 27, 19 y 16 (202).

[130] Para una introducción, véase M. B. Lerner en S. Safrai (ed.), *The Literature of the Sages* (CRINT 2,3; Assen: Van Gorcum, 1987), 263-281 y 369-379, respectivamente.

[131] C. R. Heines, *Marcus Aurelius* (LCL; Harvard: Heinemann, 1916, revisión de 1930).

[132] Yo mismo heredé uno de esos libros (en inglés, *commonplace books*) de un tío canadiense.

lo juzgado como más selecto de su repertorio y lo ofreció para una difusión más amplia en la forma que ha llegado hasta nosotros como "Carta de Santiago".

c. La tradición oral de Santiago

La Carta de Santiago resulta aún más interesante cuando consideramos que puede ser una transcripción de enseñanza de Santiago impartida oralmente y conocida solo en forma oral en vida de él e incluso durante algún tiempo después de su muerte. En ese caso, la carta nos estaría proporcionando una percepción sin paralelo del modo en que funcionaba la tradición oral de las primeras comunidades cristianas[133]. El interés reside, en no menor medida, en que la carta nos da una visión de ese proceso aún más clara que la tradición sinóptica y, por tanto, podría también arrojar luz sobre cómo funcionaba la tradición de Jesús en la modalidad oral. Esto es porque, más claramente que en el caso de Jesús, podemos discernir las principales fuentes que Santiago parece haber utilizado y el modo en que él trabajaba con esa tradición preexistente para producir su enseñanza. El potencial para iluminar los años más oscuros del período oral de la tradición cristiana más primitiva es, pues, considerable. En todo esto conviene recordar que la enseñanza de carácter sapiencial, entre todas las formas de comunicación verbal, es la más idónea para ser transmitida oralmente; a lo largo de la historia humana, podríamos decir, el papel del aforismo ha sido precisamente encapsular agudas percepciones y consejos en forma oral, preparados de manera adecuada para su retención en la memoria de los oyentes[134].

Que la Carta de Santiago está hondamente enraizada en la tradición sapiencial se demuestra fácilmente enumerando los pasajes donde hay ecos y, ocasionalmente, citas directas, en especial de Proverbios y Eclesiástico[135].

---

[133] Al exponer sus puntos de vista sobre la relación de Santiago con los moralistas contemporáneos y la tradición sapiencial judía bajo las rúbricas "Conexiones literarias" y "Relaciones literarias", Dibelius (*Jakobus*, 43-53) y Johnson (*James*, 16-48) tipifican la *mentalidad literaria* de los estudiosos del cristianismo primitivo en el siglo pasado.

[134] Kenneth Bailey describe "una comunidad que puede crear (a lo largo de los siglos) y mantener en uso habitual hasta seis mil dichos sapienciales" (citado en *Jesús recordado,* 251).

[135] Por motivos prácticos, utilizo aquí la lista de citas y alusiones proporcionada por Aland[26]. Para un estudio más amplio, véase Martin, *James*, lxxxvii-xciii.

Santiago	*Proverbios*	*Eclesiástico*	*Sabiduría*
1,2	—	2,1	3,4-5
1,3	27,21	—	—
1,5	2,3-6	—	—
1,13	—	15,11-20	—
1,19	15,1	5,11	—
1,21	—	3,17	—
2,6	14,21	—	—
2,23	—	—	7,27
3,2	—	14,1	—
3,6	16,27	5,13	—
3,10	—	5,13; 28,12	—
3,13	—	3,17	—
4,6 (cita)	3,34	—	—
4,11	—	—	1,11
5,3	—	29,10	—
5,6	—	—	2,10.12
5,20 (cita)	10,12	—	—

Los ecos y alusiones revisten interés también porque indican cómo se impartía enseñanza de sabiduría (y tradición). Hay algunas citas directas (no solo de Proverbios)[136], pero en la mayor parte de los casos es discutible si se puede hablar de empleo deliberado de un eco o alusión, ya que el elemento de enseñanza solo tendría sentido cuando el oyente consultase por sí mismo Proverbios o Eclesiástico. Más bien, se debe hablar de temas comunes, de sabiduría compartida de los antiguos. Esto se da realmente en Proverbios, cuyo endeudamiento con la enseñanza sapiencial anterior es manifiesto[137]. Y Eclesiástico está a su vez claramente influido por Proverbios, aunque no contiene de este ninguna cita directa. Su autor, Ben Sirá, al parecer encontró en Proverbios estímulo para transmitir la misma enseñanza u otra similar, pero con sus propias palabras[138]. Caso idéntico al de

[136] Sant 2,8 – Lv 19,18; 2,11 – Éx 20,13-14; 2,23 – Gn 15,6; 4,6 – Prov 3,34; 5,4 – Is 5,9; 5,5 – Jr 12,3; 5,20 – Prov 10,12.

[137] A menudo se han señalado los paralelos asombrosamente estrechos entre Prov 22,17–23,19 y la composición egipcia *Sabiduría de Amenemope* (*ANET,* 421-424); véase W. McKane, *Proverbs* (Londres: SCM, 1970), 51-208.

[138] Según Bauckham,"el papel del sabio es expresar *como suya, en sus formulaciones,* la sabiduría que ha adquirido con su intenso estudio de la tradición" (*James,* 79). Bauck-

Santiago, quien evidentemente absorbió la enseñanza de Proverbios y Eclesiástico (y de otros), pero la reelaboró conforme a su propio estilo.

Lo que hay que apreciar sobre todo es que Santiago procedió similarmente con la otra enseñanza sapiencial que más había influido en él y configurado su propia enseñanza: la sabiduría de Jesús de Nazaret. Que alude a ella y la refleja es un hecho conocido, sobre el que no hay discusión. Aunque varios comentaristas dicen haber encontrado bastantes más referencias[139], podemos citar las más ampliamente aceptadas, que ya enumeramos[140]:

Santiago	Tradición de Jesús	*Evangelio de Tomás*
1,5	Mt 7,7/Lc 11,9	92,94
2,5	Mt 5,3/Lc 6,20b	54
4,9	Mt 5,4/Lc 6,21b	—
4,10	Mt 23,12/Lc 14,11	—
5,1	Lc 6,24-25	—
5,2-3a	Mt 6,20/Lc 12,33b	76,2
5,12	Mt 5,34-37	—

ham cita también oportunamente la descripción que hace Ben Sirá del maestro de sabiduría: "Si un hombre inteligente oye una palabra sabia, la elogia y añade otra suya" (Eclo 21,15a) (76); e ilustra la idea eficazmente: "Cuando Ben Sirá reflejaba las palabras del conocido mandamiento deuteronómico de amar a Dios (Eclo 7,29-30), seguramente esperaba que sus lectores reconocieran la alusión y entendieran que estaba interpretando el mandamiento añadiendo... el deber de respetar a los sacerdotes de Dios" (79-80; véase también 75-81, 83-91). El argumento es repetido en R. Bauckham, "James and Jesus", en Chilton / Neusner (eds.), *The Brother of Jesus,* 100-137.

[139] Por ejemplo, P. Davids, *James* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1982), enumera treinta y seis, con nueve paralelos de pensamiento más generales (47-48); P. J. Hartin, *James and the Q Sayings of Jesus* (JSNTS 47; Sheffield: Sheffield Academic, 1991), cuenta treinta y seis estrechas asociaciones o alusiones (141-142; con más bibliografía); véase también Bauckham, "James and Jesus", 116-117, con especial referencia al libro de D. B. Deppe, publicado privadamente y poco conocido, *The Sayings of Jesus in the Epistle of James* (1989). W H. Wachob / L. T. Johnson, "The Sayings of Jesus in the Letter of James", en B. Chilton / C. A. Evans (eds.), *Authenticating the Words of Jesus* (Leiden: Brill, 1999), 431-450 (reeditado en *Brother of Jesus,* 136-154), siguen a Deppe, trabajando con las siete referencias aquí indicadas, más 4,2: Mt 7,7/Lc 11,9. J. S. Kloppenborg, "The Emulation of Jesus Tradition in the Letter of James", en R. L. Webb / J. S. Kloppenborg (eds.), *Reading James with New Eyes* (LNTS 342; Londres: Clark, 2007), 121-150, refina el estudio de Hartin y alista diez paralelos con material Q, más Sant 5,12/Mt 5,33-37 (tabulados en 148-150). Nótense también los dieciocho paralelos o vínculos entre Mateo y Santiago (catorce de ellos del sermón del monte) enumerados por Martin, *James.* Barnett presenta unos veinte ejemplos sinópticamente (*Birth,* 126-133).

[140] *Jesús recordado,* 225 n. 49.

Lo que no ha recibido suficiente atención, sin embargo, es el modo como Santiago trabaja con la tradición de Jesús. No la emplea en citas, como si fuera un texto fijo que debiera ser citado y repetido tal cual. Es discutible si alude siquiera a determinados dichos, como se podría aludir a un texto ya establecido o como si su enseñanza y su fuerza pudieran apreciarse solo por referencia a ese texto. Esta observación pone una vez más de relieve el peligro de enfocar la cuestión de la independencia desde una perspectiva literaria, como si el único conocimiento que la Carta de Santiago pudiera evidenciar de la tradición de Jesús fuera el de un texto escrito, como el sermón del monte (o de la llanura). Considerar la carta valiosa en este punto solo como confirmación de que ya había un documento Q escrito equivale casi a reconocer incapacidad para apreciar lo que era la tradición oral y cómo se producían su difusión y transmisión[141].

En la Carta de Santiago vemos enseñanza de Jesús que había sido absorbida y convertida en parte vital de la enseñanza de un maestro y de la parénesis de una comunidad. No es la enseñanza de Jesús respetuosamente conservada y mostrada para repetidas reflexiones. Es la enseñanza de *Santiago,* pero una enseñanza influida y configurada por diferentes tradiciones sapienciales y, especialmente, por el recuerdo de lo que enseñó Jesús y de cómo lo enseñó[142]. Este era el modo –podemos verlo por la carta– como la tradición de Jesús era absorbida y seguía moldeando la vida de los primeros cristianos por medio de la enseñanza de Santiago. Obviamente, no es que Santiago o su carta reemplazasen la tradición de Jesús; esta seguía siendo mantenida, difundida, representada e interpretada de los modos todavía evidentes en la tradición sinóptica (y aún más libremente en la tradición joánica, así como en las corrientes de tradición que alimentaron el *Evangelio de Tomás*). Vemos, más bien, cómo el material sinóptico era objeto de reflexión y cómo proporcionaba el mar-

[141] Cf. Schnelle: "Santiago y el sermón del monte están integrados en una misma corriente de tradición inspirada en una especie de cristianismo judío con un fuerte elemento sapiencial" (*History,* 393). Pero Kloppenborg declara que "lo que tiene más sentido es que Santiago fuera conocedor no solo de la 'tradición Q', sino también del documento mismo, seguramente en una forma ya un tanto desarrollada, premateana" ("Emulation", 124), sosteniendo su tesis de que hubo varías ediciones de un documento Q (pero véase *Jesús recordado,* 185-200).

[142] Bauckham documenta varios ejemplos de cómo dichos de Jesús fueron reformulados creativamente por Santiago (*James,* 84-85, 88-91, y "James and Jesus", 117-122). Kloppenborg desarrolla la tesis de Bauckham, recordando la práctica de los retóricos de la *aemulatio,* "la repetición de las ideas de los predecesores con sus propias palabras" ("Emulation", 133).

co parenético y pasaba a formar parte de la dotación moral de una generación que tenía su maestro en Santiago de Jerusalén. Y lo que sin duda podríamos haber experimentado, de haber podido estar en una de las asambleas jerosolimitanas que recibían la enseñanza de Santiago, es el modo en que ciertos usos de palabras y giros y el juego con modismos e ilustraciones sacaban reverberaciones del acervo comunitario de sabiduría y tradición de Jesús, desencadenando recuerdos de otra enseñanza y estimulando una reflexión todavía más profunda sobre el tema que se enseñaba[143].

Es necesario insistir en que no era la primera vez que había sido impartida la enseñanza de la carta y en que la transcripción de esa enseñanza no la había modificado en lo esencial, ni siquiera cuando el autor se ocupó de estructurarla como lo hizo. Más bien, debemos ver en las unidades y secciones del escrito recuerdos genuinos de enseñanza impartida por Santiago e indicios de la influencia que él ejerció y del impacto que causó, evidenciados precisamente en el hecho de que esta es la enseñanza de Santiago tal como era recordada y como acabó siendo transcrita. También hay que hacer hincapié en que la transcripción no necesariamente es como una forma pura de la enseñanza de Santiago, ni tampoco una especie de congelador para la tradición o para el proceso de transmitirla[144]. Dado el carácter esencialmente oral de la enseñanza de Santiago durante su liderazgo en Jerusalén, la carta debe ser considerada sobre todo como ilustrativa de su enseñanza tanto en la manera como en el concepto; también hay que ver en ella un modelo y un precedente de la continua reexposición creativa de la tradición de Jesús, así como de la parénesis cristiana.

---

[143] Esto es lo que J. M. Foley, *Immanent Art: From Structure to Meaning in Traditional Oral Epic* (Bloomington: Indiana University, 1991), caps. 1–2, llama la "referencia metonímica" de una exposición oral, por medio de la cual los oyentes podían entender plenamente las alusiones hechas por el orador con referencia al ya abundante conocimiento comunitario de la tradición que estaba siendo expuesta (véase mi "Altering the Default Setting", 151-152 = *New Perspective on Jesus,* 95). La descripción por Kloppenborg de la *aemulatio* es muy similar: "La práctica de la *aemulatio* presupone, por un lado, que los oyentes serán capaces de identificar el intertexto que el autor está parafraseando y así verán cómo el autor se alinea con el *espíritu* del orador original. Por otro lado, da por supuesto que los oyentes apreciarán el arte de la paráfrasis y sabrán aplicar el viejo aforismo a una nueva situación retórica" ("Emulation", 141).

[144] Ese proceso se puede ver particularmente en la *Didajé* (J. S. Kloppenborg, "*Didache* 1.1-6,1. James, Matthew, and the Torah", en Gregory / Tuckett (eds.), *Trajectories,* 193-221), y hasta cierto punto en el Pastor de Hermas (J. Verheyden, "The Shepherd of Hermas", en Gregory / Tuckett (eds.), *Reception,* 293-329).

d. Los temas duraderos de la enseñanza de Santiago

En su carácter de tradición oral, particularmente de tradición aforística, el material de la Carta de Santiago se puede ordenar y agrupar de diversas maneras. Esto es evidente también en los diferentes modos como los evangelios sinópticos han ordenado y agrupado la enseñanza de Jesús. Y en el caso de Santiago, aun teniendo en cuenta los vínculos léxicos y temáticos de la carta tal como ha llegado hasta nosotros, respetaremos mejor el espíritu de la tradición y honraremos más la memoria de Santiago como maestro si no seguimos servilmente el orden particular de la enseñanza recordada de Santiago como lo encontramos ahora y nos fijamos preferentemente en los temas destacados de la carta, sin que importe el orden del contenido. Podemos confiar en que, quienquiera que fuese el transcriptor, representan, no exhaustiva, sino característicamente, la enseñanza sapiencial habitualmente impartida en la iglesia de Jerusalén durante la primera generación del cristianismo bajo la dirección de Santiago, hermano de Jesús. Cinco temas en particular saltan a la vista[145]:

1. Madurez/perfección

El término *teleios* aparece en la Carta de Santiago más a menudo que en ningún otro escrito del NT (1,4[dos veces].17.25; 3,2). *Teleios* tiene el sentido de "lo que se ha realizado por completo, o ha alcanzado su fin o meta, o ha llegado a la calidad más alta":

- Se dice del don de Dios ("perfecto") (1,17) y de la Ley ("perfecta") (1,25).
- Del efecto completo (*teleios*) de la paciencia/aguante ("que el aguante tenga efecto íntegro [1,4]), llevando a la persona a su madurez (*teleios*) y plenitud (*holoklēros*)[146].
- De la fe llevada a la perfección (*eteleiōthē*) por las obras (2,22).
- De uno que no se equivoca al hablar, un hombre "perfecto" (*teleios*) (3,2).

Este tema confirma que la enseñanza de Santiago no era evangelizadora, dirigida a no creyentes, sino que tenía como objetivo principal llevar a los creyentes a la madurez que Dios quería para ellos. Para el alcan-

[145] Cf., por ejemplo, Davids, *James*, 34-57; Martin, *James*, lxxxix-lxxxvi; Johnson, *Brother of Jesús*, 245-259.

[146] *Holoklēros*, "compleción y alcance de todas las expectativas, 'de modo íntegro, total, indemne, intacto, irreprochable'" (BDAG, 703).

ce de esa perfección, el don de Dios y la Ley de Dios eran considerados los modelos y medios[147].

Aquí se puede incluir la larga exhortación que pone de relieve las responsabilidades del maestro y el peligro de la intemperancia en el hablar (3,1-12)[148]. El maestro ideal, "el hombre perfecto" (3,2), es precisamente el que tiene pleno dominio de su discurso, de su lengua. Se subraya el poder de ella, de las palabras habladas, para orientar o conducir a una persona por una determinada dirección; es como la brida en un caballo (igual que ya 1,26), como el timón de una nave (3,3-4). Y el peligro de una lengua sin freno es ilustrado gráficamente con un pequeño fuego, que puede incendiar todo un bosque (5,5b-6), y con una bestia indómita (3,7). Una misma lengua puede bendecir y maldecir (3,9-10), peculiaridad tan contradictoria con respecto a la función prevista para la lengua humana como lo sería con respecto a la naturaleza una fuente de la que brotase agua dulce y y agua salada, una vid que diese higos o una higuera que produjese aceitunas (3,11-12). Aquí es manifiesta la preocupación de alguien que, también maestro, conocía la importancia y la necesidad de su función, así como el potencial y los peligros de ella, incluso hasta el punto de intentar disuadir a los aspirantes a desempeñarla, a menos que estuviesen preparados para asumir esa responsabilidad (3,1). En todo esto se siente la voz de Santiago: un elemento de autobiografía y una indicación de lo esencial que era proporcionar maduración mediante la enseñanza en la iglesia primitiva de Jerusalén.

2. *Sabiduría*

Como hemos visto, la carta puede ser clasificada en su conjunto como enseñanza sapiencial. Característico del género es que la sabiduría (*sophia*) sea presentada como algo que buscar. Típica de la reformulación por Santiago de tradición antigua es, sin embargo, la combinación en

---

[147] En este punto, Santiago no está lejos de la comunidad del mar Muerto en cuanto a los objetivos, como tampoco lo está Hebreos, el otro documento intensamente judío en el NT (véase tomo III).

[148] El peligro de la lengua humana falta de comedimiento era un tema habitual en el judaísmo; véase C. A. Evans, "Comparing Judaisms: Qumranic, Rabinic, and Jacobean Judaisms Compared", en Chilton / Neusner (eds.), *Brother of Jesus*, 161-183. La concisión (*brachylogia*) era, en cambio, apreciada en el mundo helenístico; véase L. T. Johnson, "Taciturnity and True Religion: James 1:26-27", en D. L. Balch *et al.* (eds.), *Greeks, Romans and Christians*, A. J. Malherbe Festschrift (Minneapolis: Fortress, 1990), 329-339; Sant 3,1-12 "es una maravilla de brevedad, que concentra una variedad de temas convencionales con una concisión nada convencional" (336).

1,5-8 de la exhortación, similarmente antigua, de Prov 2,3-6 a buscar sabiduría de Dios y la recomendación de Jesús de pedir a Dios con confianza (Mt 7,7). El tema es resumido en 3,13-18, donde Santiago sigue la tradición sapiencial judía describiendo con una serie de atractivos símiles la sabiduría que viene de lo alto (Eclo 24,13-21) o con una cascada de adjetivos (Sab 7,22-26). Significativamente, en Santiago todos los adjetivos proceden del discurso moral: la sabiduría es "pura, pacífica, suave/cortés, complaciente, llena de compasión y buenos frutos, imparcial, auténtica/sincera" (3,17). Los paralelos con la descripción paulina del amor (1 Cor 13,4-6) y del fruto del Espíritu (Gál 5,22-23) son evidentes. Se puede decir que, para Santiago, hablar de sabiduría procedente de Dios es otro modo de hacer referencia a la obra del Espíritu y al resultado del amor (cf. 2,8-13).

El conjunto del capítulo 4 y 5,7-11 son otros ejemplos de típicos temas sapienciales entremezclados con una perspectiva más apocalíptica y más distintivamente cristiana. En una serie de exhortaciones interrelacionadas, Santiago desarrolla un contraste cada vez más marcado entre una vida vivida conforme a normas cotidianas (la sabiduría que viene de abajo, como él podría haber dicho) y una vida orientada por la sabiduría que viene de lo alto (implícita) y particularmente por la expectativa de la venida del Señor. La primera surge de pasiones en lucha por los placeres de la vida (4,1), de codicias/deseos que provocan conflictos (4,2)[149], de un pedir que busca solo la propia satisfacción (4,3). Es una forma de amistad con el mundo y de enemistad con Dios (4,4), un desentenderse del espíritu que Dios ha implantado en cada uno (4,5) y un repetir el pecado básico del orgulloso desacato de Dios (4,6). La otra pide a Dios (de su sabiduría) con humildad y está abierta a la gracia divina (4,2.6.10).

Otro tema sapiencial es el de la transitoriedad de la vida, también tocado por Jesús[150]. Da a la sensibilidad cristiana su actitud precavida con respecto a los planes para el futuro: "Si el Señor quiere", "*Deo volente*" (4,15). Aquí hay que señalar que la jactancia criticada (4,16) no proviene de haber realizado obras de la Ley ni de pertenecer a una determinada etnia, como en Pablo, sino que se debe a una falsa confianza en que las

---

[149] Ya fue subrayado en 1,14-15 que el "deseo" (*epithymia*), cuando es desordenado (concupiscencia), conduce al pecado, y el pecado a la muerte. Además, un teologúmeno establecido en el pensamiento judío era que el deseo torpe o la codicia estaban en la raíz de todo pecado (Filón, *Opif.*, 152; *Decal.*, 142, 150, 153, 173; *Spec. Leg.*, 4.84-85; *ApMo*, 19,3; *ApAbr.*, 24.10; Str-B III, 234-237).

[150] Mt 6,25-33; Lc 12,16-21; cf. Pseudo-Focílides, 116-121.

cosas continuarán desarrollándose como hasta entonces y en que los valores comunes de la sociedad seguirán determinando el curso del mundo (4,13). Similarmente, la esperanza cristiana en la venida del Señor (Jesús) pasa a ser un factor principal en la potenciación de la paciencia y el aguante (5,7-8.10-11), preconizados en 1,3-4. La repetición –un tanto forzadamente incluida– de la exhortación de Jesús a evitar los juramentos y a declarar las propias intenciones con un simple "sí" o "no" (5,12) surge de la misma preocupación por una vida desembarazada de objetivos contrapuestos y motivada tan solo por la sabiduría de Dios y la venida del Señor.

Aquí también podemos ver cómo la primitiva comunidad de Jerusalén bajo la dirección de Santiago podría haber intentado protegerse no solo de reconocidos peligros como la codicia, la arrogancia o la concupiscencia, sino también de lo que percibía como una religión no moldeada por la sabiduría procedente de lo alto y una manera de vivir motivada por las prioridades mundanas. Posiblemente, en las advertencias contra el asesinato, la hostilidad y la guerra se puede entrever también un reflejo de las circunstancias sociales y políticas de finales de los años cincuenta en Jerusalén y su entorno.

3. *Oración*

Santiago da por supuesto que la oración es parte integral de la búsqueda de sabiduría: "Si alguno de vosotros está falto de sabiduría, que se la pida a Dios, que da a todos generosamente y de buena gana, y se la dará" (1,5). El consejo más completo se basa en la enseñanza de Jesús sobre la oración eficaz (Mc 11,23-24 par.), reforzado con la advertencia de Santiago contra la falta de resolución (1,6.8). El texto de 3,14–4,3 se ocupa nuevamente del tema en el contraste entre, por un lado, la sabiduría procedente de lo alto, con su fruto de amable consideración y su cosecha de relaciones pacíficas (3,17), y, por otro, el egoísmo, la envidia y la codicia, que piden mal, con la mirada puesta en las propias pasiones (3,14-16; 4,1-3). La exhortación final sobre el tema trata sobre la sabiduría de interesarse unos por otros, especialmente por los que sufren (5,13-18).

> [13]¿Sufre alguno entre vosotros? Que ore... [14]¿Hay algún enfermo entre vosotros? Que llame a los ancianos de la iglesia[151], y orarán sobre él y lo un-

[151] La recomendación de que se llame a los ancianos (o presbíteros), en vez de a alguien con el don de realizar curaciones, quizá implique un grado de institucionalización de los carismas equivalente (en la tradición jerosolimitana) a Ef 4,11-12 (véase *supra*, n. 49) y al que se percibe posteriormente en las pastorales (véase tomo III).

girán con óleo en el nombre del Señor. [15]La oración de fe salvará al enfermo, y el Señor hará que se levante; y si hubiera cometido pecados, le serán perdonados. [16]Por eso, confesaos mutuamente vuestros pecados y orad los unos por los otros, para que seáis curados[152]. La oración del justo es poderosa y eficaz... [17-18][se pone por ejemplo la exitosa oración de Elías, que oró para que no lloviese y luego para que lloviese].

La *inclusio* formada por 1,5-8 y 5,13-18 evidencia la importancia que la oración tenía para Santiago. Y si el último pasaje refleja en algún grado la experiencia y las prácticas de las iglesias de Judea durante los años cincuenta y sesenta –como seguramente debía de ser el caso, puesto que si no se habría tratado de simples palabras vanas, que difícilmente se habrían conservado–, tenemos en él un testimonio relevante del carácter y la espiritualidad de esas iglesias.

4. Advertencias a los ricos

Entre la serie de enseñanzas está la repetida advertencia sobre el carácter pasajero de la riqueza y sobre la locura de renunciar a la propia estima e identidad a cambio de un brillo tan fugaz (como la flor que se marchita con la fuerza del sol) (1,9-11). La extensa exhortación a evitar la obsequiosidad con los ricos cuando asisten a la asamblea (2,1-4) concuerda con los avisos de Jesús acerca de los fariseos, que esperaban los primeros asientos en las sinagogas (Mc 12,38-39)[153]. Pero adopta un tono más afiladamente crítico, reminiscente de las famosas acusaciones de profetas como Amós, cuando no solo recuerda que Dios ha "escogido a los pobres según el mundo para hacerlos ricos en la fe y herederos del reino", sino que de inmediato se pone a acusar a los ricos de oprimir a los pobres y arrastrarlos a los tribunales (2,6)[154]. En la ulterior acusación de que los ricos "deshonran el hermoso (*kalon*) nombre que ha sido invocado sobre vosotros" (2,7), posiblemente haya un eco de la persecución, utilizando medios legales, de los que pronuncian el nombre de Jesús, el Cristo.

---

[152] No debemos pasar por alto la confianza expresada aquí en el poder de la oración, y más porque refleja la misma confianza expresada por Jesús (Mc 11,23-24 par.) y continuada en la iglesia de Jerusalén. La relación entre fe y curación es presumiblemente la misma que indica Pablo en 1 Cor 12,9 (véase mi *Jesus and the Spirit,* 210-212), aunque solo según la práctica de los ancianos (n. 151). Al parecer, estaba ya bien establecido el procedimiento de orar (más oír en confesión) y de ungir con aceite en el nombre del Señor (cf. Hch 3–5).

[153] Véase *Jesús recordado,* 361-3 62.

[154] Véase P. H. Davids, "The Test of Wealth", en Chilton / Evans (eds.), *The Missions of James, Peter, and Paul,* 355-384.

Pero la expresión más notable de antipatía hacia los ricos se encuentra en 5,1-6. Este texto encierra el paralelo más estrecho con las acusaciones contra los ricos por su explotación de los pobres, procedentes de profetas como Amós e Isaías[155].

> [1]"Ahora bien, vosotros, los ricos, llorad y dad alaridos por las desgracias que pronto os van a sobrevenir. [2]Vuestra riqueza está podrida y vuestros vestidos están apolillados. [3]Vuestro oro y vuestra plata están tomados de herrumbre, y su herrumbre servirá de testimonio contra vosotros y devorará vuestra carne como fuego... [4]¡Escuchad! Los jornales que no habéis pagado a los trabajadores que araron vuestros campos están clamando, y los gritos de los segadores han llegado a los oídos del Señor de los ejércitos. [5]Habéis vivido regaladamente sobre la tierra, dados a los lujos y los placeres; habéis engordado vuestros corazones en un día de matanza. [6]Habéis condenado y matado al justo, que no os resiste.

Estas acusaciones podrían ser aplicadas, naturalmente, a muchas situaciones por las que pasó el cristianismo en sus comienzos. Pero fue el período anterior a la rebelión de 66 d. C. cuando, seguramente, la rapacidad de muchos terratenientes contribuyó a que pequeños propietarios y arrendatarios rurales se lanzasen al bandidaje. El hecho de que la carta sea atribuida a Santiago, sin que haya en ella la menor indicación de que la catástrofe del año 70 fue un adecuado castigo de los pecados denunciados[156], y de que el autor remate las acusaciones con lo que parece una reminiscencia de la ejecución de Jesús (5,6), sugiere que esta denuncia fue formulada por primera vez dentro de la situación anterior a los acontecimientos de Judea y (¿por qué no?) por el mismo Santiago.

Es aguda la percepción de las condiciones en las asambleas cristianas de Jerusalén y Judea. Concuerda con las repetidas indicaciones sobre la pobreza imperante en la iglesia de Jerusalén. Y, aspecto destacable, utiliza el tema de la disposición de Dios a ayudar a los pobres y vengar las injusticias a ellos infligidas, que tanto marcó la enseñanza de los profetas antiguos y la del mismo Jesús.

5. *La Ley y las obras*

Desde muchos puntos de vista, lo más interesante de las exhortaciones de Santiago es su énfasis en la Ley, "la Ley perfecta de la libertad" (1,25; 2,12). Su hincapié en la importancia de no limitarse a escuchar la palabra/la

[155] Véase *supra,* § 33 n. 318; cf. Pseudo-Focílides, 22-47.

[156] "En un día de matanza" (5,5) está tomado de Jr 12,3, donde hay una crítica similar de la explotación.

Ley, sino además *ponerla por obra* (1,22-25; 4,11), es característico de la enseñanza judía[157], de Jesús (Mt 7,24-27) y también de Pablo (Rom 2,13). Su preocupación por la asistencia a huérfanos y viudas en situación de apuro como signo de religión "pura e inmaculada" (1,27) es igualmente característica del judaísmo[158] y de la religión practicada por Pablo[159]. Igualmente, la disposición de Santiago a resumir la Ley desde la perspectiva de Lv 19,18 ("Amarás a tu prójimo como a ti mismo") (Sant 2,8; 4,12)[160] hay que relacionarla, sin duda, con la influencia directa de la enseñanza de Jesús al respecto, y Pablo iba en la misma línea (Rom 13,8-10)[161]. No podemos establecer ninguna distancia entre Santiago y Pablo con respecto a la exhortación a ser imparciales (2,9; cf. Rom 2,11), ni en lo tocante a la idea de que "la misericordia triunfa sobre el juicio" (2,13; cf. Rom 11,30-32)[162].

Pero la cuestión que ha cautivado a generaciones de estudiosos se encuentra en el pasaje siguiente (2,14-26): es la famosa afirmación de Santiago de que "la fe sin obras está muerta". La interpretación del pasaje proporciona un clásico ejemplo de "fijación paulina" de los eruditos protestantes, que ha sesgado su percepción de esta carta, del maestro que está detrás de ella e incluso del mismo Pablo[163]. Al expresarme así, no pretendo negar que el pasaje representa una reacción frente a la enseñanza de Pablo. Creo simplemente que esa reacción y su significado se han vinculado demasiado a la ligera con una contraposición Evangelio/Ley, cuya carga antitética es de poca o ninguna ayuda para entender a los proponentes ni las cuestiones que intervienen en esa interacción.

Es indudable que hay algún grado de reacción contra la enseñanza de Pablo sobre la justificación por la fe. A mi juicio, la prueba fundamental y

---

[157] Cf., por ejemplo, Dt 4,1.5-6.13-14; 30,11-14; Ez 33,30-31; 1 Mac 2,67; 13,48; Filón, *Cong.*, 70; *Praem.*, 79; Josefo, *Ant.*, 20.44; *m. Abot* 1,17; 5,14; véase también Evans, "Comparing Judaisms", 169-172.

[158] Particularmente Dt 10,18; 14,29; 16,11.14; 24,17-21; 26,12-13; 27,19.

[159] Esto es documentado especialmente por la importancia que dio Pablo a la colecta (*supra*, § 33.4), incluso como expresión de "justicia" (§ 33.4d). Johnson señala con acierto que Pablo emplea de manera predominante el término "obra" (*ergon*) precisamente en el mismo sentido que Santiago; "Pablo y Santiago eran maestros de moral dentro del mundo simbólico de la Torá" (*James*, 58-64).

[160] La referencia a juzgar al "prójimo" (*plēsion*) es presumiblemente la antítesis de amarlo; 2,8 y 4,12 son las únicas veces que Santiago emplea el término *plēsion* (véase § 33 n. 291, *supra*).

[161] *Jesús recordado*, 663-665, y *supra*, § 33 sobre n. 258. Johnson encuentra alguna otra alusión a Lv 19 en Santiago (*Brother of Jesus*, 123-125).

[162] Véase Johnson, *Brother of Jesus*, 12-14.

[163] Bauckham expresa la misma queja (*James*, 113-120).

decisiva es el estrecho paralelo entre la declaración más notable de su evangelio sobre este punto (Rom 3,27–4,22) y Sant 2,18-24:

	Romanos	*Santiago*
Planteamiento en términos de fe y obras	3,27-28	2,18
Importancia de afirmar: "Dios es uno solo"	3,29-30	2,19
Abrahán como ejemplo indiscutible	4,1-2	2,20-22
Cita de texto probatorio (Gn 15,1)	4,3	2,20-22
Interpretación de Gn 15,6	4,4-21	2,23
Conclusión	4,22	2,24

Hay que señalar igualmente que Santiago adopta la interpretación de Gn 15,6, centrada en el ofrecimiento por Abrahán de su hijo Isaac (la Aqedá [Gn 22]), que era habitual en los círculos judíos de su época[164], pero que Pablo cuestiona de manera implícita con su valoración del gesto de Abrahán en Gn 15,6 solamente desde la perspectiva de la fe[165]. Ante este paralelo y contraste, cuesta poner en duda que uno refleja conocimiento del otro[166]. Y puesto que Santiago es el más polémico[167], la inferencia obvia es que la versión de Santiago da respuesta a la versión de Pablo[168]. Esto, naturalmente, no significa que la Carta de Santiago, o el Santiago histórico, conociera la carta de Pablo a los Romanos y se refiriese a ella como tal, aunque no es imposible. Podemos suponer que no era la primera vez que Pablo había expuesto y argumentado lo que aparece recogido en Rom 3,27–4,22 (una vez más,

[164] Véase *supra,* § 33, sobre nn. 134 y 135.

[165] La apreciación cristiana de la conducta de Abrahán en Gn 22 no se presta a su utilización en una antítesis Evangelio/Ley o fe/obras (ni la antítesis del siglo I, ni la del siglo XVI); la potencialidad de Gn 22 para la reflexión cristiana (y no cristiana) es perfectamente demostrada por R. W. L. Moberly, *The Bible, Theology, and Faith: A Study of Abraham and Jesus* (Cambridge: Cambridge University, 2000).

[166] La afirmación de Johnson de que "Santiago *nunca* conecta *erga* al término 'ley' (*nomos*)" (*James,* 30, 60) es rebatida adecuadamente por M. A. Jackson-McCabe, *Logos and Law in the Letter of James* (NovTSupp 100; Leiden: Brill, 2001), 243-253, mediante referencia sobre todo a Sant 1,25: quien presta atención continua a la "Ley perfecta de la libertad" es/deviene "realizador de obra" (*poiētēs ergou*); las *erga* son todas *erga logou,* es decir, de la palabra (*logos*) que encuentra expresión en la Torá (244-245).

[167] Particularmente sorprendente es la negación implícita de que la creencia en un solo Dios tenga alguna importancia para la cuestión tratada: "También los demonios lo creen, ¡y tiemblan!" (2,19).

[168] Contra la opinión de Bauckham, *James,* 127-131. Barnett piensa que "claramente, Santiago está respondiendo a la enseñanza de Pablo en Gálatas" (*Jesus,* 319), aunque los paralelos con Romanos son mucho más completos.

debemos evitar la mentalidad literaria, que tan fácilmente lleva a olvidar cualquier modo de comunicación que no sea la expresión escrita). La impresión que produce la Carta a los Romanos es más bien que en ella se han puesto por escrito definitivamente exposiciones y argumentos que Pablo había empleado y reelaborado en numerosas ocasiones. Así pues, todo lo que se necesita suponer es que había llegado a Jerusalén noticia de la enseñanza paulina sobre este punto, como parte de los rumores y exageraciones que, según Santiago en Hch 21,21, habían difundido allí convertidos tradicionalistas, creando prejuicios contra Pablo. Cualesquiera que fueran los detalles precisos, la explicación más obvia para el reflejo paulino que encontramos en la Carta de Santiago es que este era recordado respondiendo en algún sentido y en algún grado a lo que había oído acerca de la enseñanza de Pablo sobre la fe de Abrahán[169].

Lo interesante, en cualquier caso, es el modo como responde Santiago. Porque, como Efesios, separa las "obras" de las "obras de la Ley", expresión que él no utiliza nunca. Por el texto de 2,8-26 queda bastante claro que lo que Santiago dice sobre "obras" (2,14ss.) es del todo coherente con su hincapié en la necesidad de cumplir (*teleite*) (las exigencias de) la Ley (2,8). Pero lo que está poniendo de relieve es la importancia de que la fe se exprese en obediencia a Dios (2,21-23) y en activo interés por el bienestar de otros (2,15-16.25)[170]. No hay preocupación manifiesta por la pureza ritual ni por la pureza relativa a la comensalía. Es como si Santiago, ante posturas como la atribuida a Pablo en Hch 21,21, hubiera optado no por refutarle, sino por recalcar lo que este ya había subrayado: la importancia de que la fe se manifestase en acciones que tuvieran su motivación y expresión en el amor (Gál 5,6), la importancia de que los bautizados en Cristo siguieran viviendo vidas que, gobernadas por la justicia, fueran reflejo de ella (Rom 6). En otras palabras, Sant 2,14-26 deja entrever a Santiago situado entre Pablo y los judeocristianos críticos de Pablo, ejerciendo de mediador con el uso del mismo pasaje de Gn 15,6 para exponer ideas que Pablo habría querido enunciar en su propios escritos y en sus propios términos. Aquí tenemos –podríamos decir– a un Santiago que habla como en Hch 15 o incluso como en Hch 21, buscando un terreno común a partir del cual pasar a una nueva dimensión de entendimiento entre él y Pablo[171].

[169] Aquí, nuevamente, tengo que disentir de Bauckham, *James*, 127-131, cuyo estudio de Santiago me parece por lo demás muy persuasivo.

[170] Sobre la acción de Rajab como "signo" y expresión de su fe, véase Bauckham, *James*, 124-125.

[171] Cf. la tesis de Mitchell: "El autor de la Carta de Santiago conoce alguna colección de cartas de Pablo y escribe *desde dentro del paulinismo* (y no en oposición a él), creando un documento de compromiso que tiene entre sus fines reconciliar a

En ese intento, Santiago confirma incidentalmente que era la cuestión de los gentiles (el grado de apertura en el evangelio ofrecido a esos creyentes) la mayor causa de discordia entre Pablo y otros misioneros judíos[172]. Precisamente para eludir los asuntos que tantas dificultades creaban en la misión a los gentiles –si los que se convertían debían circuncidarse y si los judíos piadosos podían comer con gentiles– es por lo que la Carta de Santiago atenúa de hecho el antagonismo entre Pablo y sus críticos judeocristianos. Tomando lo que podría haber sido una crítica acerada del evangelio paulino (cf. Rom 3,8) y convirtiéndola en un aserto con el que Pablo no podía sino estar de acuerdo (que la fe viva se expresa haciendo el bien)[173], Santiago esperaba seguramente minar las interpretaciones erróneas de la enseñanza de Pablo y poner de relieve un tema parenético que era también parte de esa enseñanza.

No menos relevante es el hecho de que la carta se identifique tan claramente con el curso de la acción de Jesús. La disposición a resumir la Ley en uno de sus mandamientos, el del amor (Lv 19,18: "Ama a tu prójimo como a ti mismo"), y la atención constante a las cuestiones morales y éticas de las relaciones humanas muestran una total coherencia con el espíritu de la tradición de Jesús y con aspectos que Santiago aprendió de Jesús y de su tradición. En realidad, la enseñanza de Santiago es justamente lo que varios estudiosos de la tradición Q suponen que fue el carácter de la enseñanza en varias comunidades galileas de seguidores de Jesús, solo que está vinculada a Santiago de Jerusalén y proporciona algunos claros indicios sobre cómo debió de vivir la iglesia jerosolimitana con la tradición de Jesús y fuera de ella. Aquí también Santiago complementa bien a Pablo, permitiéndonos vislumbrar cómo las primeras comunidades cristianas siguieron recibiendo enseñanza con la tradición de Jesús y en su espíritu para la vida diaria y para las relaciones, aun cuando la fe pascual había sido desarrollada doctrinalmente por maestros como Pablo[174]. La tradición viva de Jesús, objeto de largas y continuas reflexiones, debió de constituir la parte esencial del ser "en Cristo" de Pablo tanto como de su enseñanza.

'Pablo con Pablo' [1 Corintios con Gálatas] y a 'Pablo con los apóstoles columnas'" ("James, a Document of Paulinism?", 79). Véase Stuhlmacher, *Biblische Theologie* II, 59-69; Wilckens, *Theologie* I/3, 362-365.

[172] Cf. Bauckham, *James*, 128, 134.

[173] Conviene reiterar a menudo que Pablo consideraba las "obras" (distintas de las "obras de la Ley") como algo bueno y deseable: Rom 2,6-7; 13,3; 15,18; 1 Cor 3,13-14; 9,1; 55,58; 16,10; 2 Cor 9,8; 10,11; Gál 6,4; Flp 1,22; 2,30; Col 1,10; 3,17; 1 Tes 1,3; 5,13; 2 Tes 1,11; 2,17.

[174] Podría entenderse que posiblemente Santiago hizo más hincapié en la tradición de Jesús que Pablo (cf. Pratscher, *Herrenbruder*, 215-216).

e. ¿Es cristiana la Carta de Santiago?

Esta pregunta es formulada con cierta frecuencia en los estudios sobre el Nuevo Testamento. Uno puede entender por qué cuando mira la carta desde la perspectiva del cristianismo desarrollado, porque desde ese ángulo es característicamente judía y vagamente cristiana. Solo dos veces se menciona a Jesús de manera explícita: "Santiago, siervo... del Señor Jesucristo" (1,1); "que en la fe que tenéis en nuestro glorioso Señor Jesucristo no entre la acepción de personas" (2,1). La frase "la venida del Señor" como juez (5,7-9) casi con seguridad está referida a Jesús. Y donde se habla de curación "en el nombre del Señor" (5,14-15) viene a la memoria la atmósfera de Hch 3–4 (§ 23.2a, g). Pero no hay ninguna referencia explícita a la vida, muerte y resurrección de Jesús, aparte del ambiguo texto de 5,6 ("Habéis condenado y matado al justo, que no se os resiste"). Y los modelos de paciente sufrimiento son los profetas y Job (5,10-11)[175], en contraste, por ejemplo, con 1 Pe 2,18-23. Presumiblemente, el carácter vagamente cristiano de la carta fue una de las principales razones por las que se demoró tanto su aceptación en el canon cristiano. Pero, considerada la posibilidad de que miembros de la iglesia jerosolimitana huidos de Jerusalén a Transjordania se hubieran convertido en los pilares del ebionismo (§ 36.3), no podemos dejar de notar que esta cristología de Santiago está más allá del adopcionismo característico del ebionismo[176] y que la presentación de Jesús en la carta como Señor concuerda perfectamente con Pablo. Aquí, nuevamente, es importante apreciar que la carta podría ser representativa solo de la parénesis de Santiago, no de su teología.

Una respuesta negativa a la pregunta inicial podría, por supuesto, ser rebatida señalando la importancia de las referencias de 1,1 y 2,2 y los indicios de que la tradición de Jesús está en la esencia de la sabiduría enseñada (§ 37.2c). Pero la respuesta más procedente sería que la pregunta está mal planteada. En vez de formular una pregunta inevitablemente anacrónica, habría que plantear algo más ilustrativo: ¿qué nos dice este escrito sobre el cristianismo embrionario? La respuesta a esta otra cuestión asegura que la Carta de Santiago pueda contribuir mejor a nuestro entendimiento del cristianismo en sus comienzos.

---

[175] Véase P. Cray, "Points and Lines: Thematic Parallelism in the Letter of James and the *Testament of Job*": *NTS* 50 (2004) 406-424.

[176] Los ebionitas "sostienen que él es solo profeta, y hombre, e Hijo de Dios, y Cristo, y simple hombre... que mediante una vida virtuosa obtuvo el derecho a ser llamado Hijo de Dios" (Epifanio, *Pan.*, 30.18.6); véase mi *Unity and Diversity*, 260-262.

- Nos revela una comunidad que estaba en continuidad directa con las tradiciones sapienciales del judaísmo del Segundo Templo y que bebió de las mismas fuentes.
- Nos revela una comunidad que se veía en continuidad directa con Jesús de Nazaret y que se sirvió a fondo de la tradición de su enseñanza para el propio modelo de existencia.
- Nos revela una comunidad para la que la convicción de la glorificación de Jesús y su condición de Señor no era de ningún modo antitética con la tradición de su enseñanza, sino que consideraba las dos totalmente conexas y coherentes entre sí.
- Muestra que material de la tradición de Jesús como el agrupado en torno al sermón del monte/de la llanura debió de ser utilizado en la enseñanza y parénesis durante los primeros pasos de muchas comunidades cristianas no solo en Palestina, sino también fuera de ella.
- Sugiere cómo las dispares comunidades gentiles y judías del siglo I pudieron encontrar interés mutuo y razón para respetarse unas a otras precisamente en la tradición de Jesús, en el modo en que era expuesta y continuamente reformulada, y en las ideas e impresiones sacadas de ella para un adecuado conducirse y relacionarse en la vida diaria. A fin de cuentas, fue precisamente este carácter de la Carta de Santiago lo que aseguró su reconocimiento como Escritura cristiana en las iglesias de los siglos III y IV.

La Carta de Santiago es, pues, un inestimable testimonio de un período en el que había bastante sinonimia entre cristianos y creyentes judíos en Jesús el Mesías. También es un valioso recordatorio de hasta qué punto era judía la tradición de Jesús y de que la continuidad de la tradición sapiencial del judaísmo del Segundo Templo a través de Jesús es parte integral del carácter del cristianismo que emergió de las catástrofes del año 64 en Roma y del 70 en Jerusalén. Este es el legado de Santiago.

37.3 Pedro: la primera Carta de Pedro

En el caso de Pablo, sabemos tanto de su teología y sus preocupaciones que apenas hay dificultad en percibir la Carta a los Efesios como un intento legítimo de resumir aquello de su pensamiento teológico que era reconocido como de valor permanente. También en el caso de Santiago, las inferencias fácilmente extraíbles de las pocas alusiones a él de Pablo, así como de Hechos, son lo bastante acordes con la Carta de Santiago como para que veamos en ella un compendio o muestrario de la enseñanza ja-

cobea. Pero con Pedro la situación es diferente. Tiene Pedro tan poca voz en el material hasta ahora examinado que no sabemos cómo podía ser realmente una teología o carta petrina. Prácticamente, 1 Pedro no contiene nada que nos permita compararla con algún escrito, nada por lo que confiadamente podamos llegar a conclusiones como las alcanzadas con respecto a Efesios y la Carta de Santiago. Las referencias y alusiones a Pedro en la correspondencia paulina, comparadas con las de los evangelios y Hechos, proporcionan, en el mejor de los casos, una imagen muy poco definida, en la que se vislumbra un hombre que tenía considerables cualidades de líder y que desempeñó un papel principal en la predicación a los judíos. Pero sus puntos de vista quedan insuficientemente claros, y no deja de ser discutible su actuación en una de las graves situaciones a las que se enfrentó la secta del Nazareno. Aquí, el desencanto en relación con los discursos atribuidos a Pedro en Hechos es considerable. Porque aunque hay abundantes indicios de que Lucas se sirvió de material primitivo en Hch 2, 3 y 10 (§ 21.3), todo intento de relacionar esos elementos primitivos con 1 Pedro ha tenido un éxito muy limitado[177]. En realidad, cuanta más "autenticidad" es atribuida a los discursos petrinos de Hechos, más débiles (no más sólidos) son los argumentos en favor de la autoría de Pedro en cuanto a la primera carta que lleva su nombre.

Entonces, ¿cuánto tiene esta carta de petrina?

a. ¿Quién escribió 1 Pedro?

Los argumentos sobre la autoría de 1 Pedro son similares a los concernientes a la Carta de Santiago. También aquí tenemos una autopresentación: "Pedro, apóstol de Jesucristo, a los elegidos extranjeros de la diáspora en el Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia" (1 Pe 1,1). Pero, a diferencia de lo que sucede con la Carta de Santiago, no hay discusión sobre quién es este "Pedro". Nadie dudaría de que se trata del Pedro conocido por todos los creyentes como líder de los discípulos de Jesús; posiblemente, además, fue el primer jefe de la iglesia de Jerusalén y el principal responsable de la misión a los judíos.

Sin embargo, como en lo tocante a la Carta de Santiago, el consenso de los investigadores es que 1 Pedro no pudo haber sido escrita por Pedro y que seguramente su composición se debe a un miembro de la segunda genera-

[177] Aunque véase J. H. Elliot, *1 Peter* (AB 37B; Nueva York: Doubleday, 2000), 25-27, con ulterior bibliografía en n. 9. Para la enseñanza que podría ser considerada como específicamente de Pedro en los sermones de Hechos, véase § 26,6, *supra*.

ción cristiana[178]. El magistral comentario a 1 Pedro escrito recientemente por Paul Achtemeier es un buen ejemplo de esta posición, y sus argumentos evidencian demasiado peso como para no ser tenidos en cuenta[179].

- Al igual que en la Carta de Santiago, la calidad del griego de 1 Pedro hace muy dudoso que esta epístola fuera escrita por un pescador galileo[180]. Aun advirtiendo que no se debe exagerar la calidad del griego de 1 Pedro, Achtemeier entiende que este escrito encierra "desde el punto de vista estilístico la mejor prosa del NT". Evidentemente, el autor "había tenido cierto grado de educación formal", por lo cual "cuesta imaginar que alguien como el Pedro descrito en los evangelios poseyera ese conocimiento y esa capacidad"[181].

Estas consideraciones tienen tanta validez aquí como en el caso de Santiago[182]. Y si en él son juzgadas menos persuasivas, entonces habría que deducir que alguien que viajó más extensamente por el Mediterráneo oriental, y adquirió soltura en griego para comunicarse eficazmente, habría sido al menos tan capaz de escribir 1 Pedro como Santiago lo fue de escribir la carta de su nombre. Asimismo, la posibilidad frecuentemente barajada de que Silvano hubiese actuado como secretario o amanuense de Pedro (5,12) merece consideración, habida cuenta también de que hemos juzgado necesario

---

[178] Schnelle, *History,* 400-401. Quienes atribuyen la carta al propio Pedro pueden ver Elliott, *1 Peter,* 118 n. 35 (las consideraciones presentadas en favor de la autoría de Pedro son resumidas en 119-120).

[179] Achtemeier, *1 Peter* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 1996). La mayor parte de la introducción está dedicada a la cuestión de la autoría (1-43), con muchos datos concernientes a la relación de 1 Pedro con otros aspectos de la tradición cristiana primitiva y su contexto, dirigidos a responder a esa cuestión. En cambio, Elliott deja el tratamiento de la autoría para la parte final de su introducción (*1 Peter,* 118-130). Los argumentos de más peso presentados por Elliott (120-123) son similares a los de Achtemeier.

[180] Kümmel, *Introduction,* 423.

[181] Achtemeier, *1 Peter,* 2, 4, 6. "Aunque no es descartable la posibilidad de que tuvieran algún conocimiento de griego unos pescadores palestinos del siglo I que carecían de instrucción formal, difícilmente podrían expresarse esas personas en un griego como el que encontramos en la epístola, por lo cual esta, con toda probabilidad, no recibió su presente forma de Simón Pedro" (4-5). "Su griego relativamente pulido contiene pocos elementos vulgares y revela un autor de cierta cultura" (Elliott, *1 Peter,* 64; con documentación [64-68]; véase también 120).

[182] Cf. *supra,* § 37.2a. Si se da crédito a la tradición de Hch 4,13 –que Pedro y Juan eran *agrammatoi* ("iletrados", "incultos") e *idiōtai* ("no instruidos")–, lo mismo es aplicable a Santiago, y está referido a las capacidades de estos apóstoles tal como eran percibidas treinta años antes. El argumento de que Marcos actuó como *hermēneutēs* (Eusebio, *HE,* 3.39.15) no es tan decisivo como afirman algunos (por ejemplo, Schnelle, *History,* 400), puesto que *hermēneutēs* puede denotar "intérprete" o "expositor" (quizá como catequista), así como "traductor" (*PGL* 549).

en el caso de Pablo admitir un posible papel más sustancial para el coautor y/o amanuense en algunas de sus cartas[183]. Ciertamente, Silvano no es presentado como coautor (a diferencia de lo que hizo Pablo en sus cartas a los tesalonicenses), pero en 5,12 dice el autor: "Por medio de (*dia*) Silvano... os he escrito brevemente". Puesto que conocemos muy poco sobre los variados modos en que un escritor podía significar su dependencia de un escriba, no podemos descartar que esta fuera la indicación elegida por el escritor para señalar que Silvano le había ayudado a componer la carta[184]. Similarmente, el hecho de que 1 Pedro muestre "tanta dependencia de la versión griega del AT" podría tener su explicación, como sucede tan a menudo con citas veterotestamentarias en el NT, en que el autor usó los LXX para su escrito o en que un secretario cambió las citas o alusiones del texto hebreo o arameo por versiones griegas, más familiares para los destinatarios de la carta. En todo esto es necesario tener cuidado de no introducir inconscientemente en las consideraciones el moderno paralelo de una "secretaria" de la que el "jefe" espera que transcriba exactamente lo que él le vaya dictando y nada más.

- La falta de recuerdos personales de la vida de Jesús es "algo que seguramente uno no esperaría en una carta de alguien que le había acompañado desde el ministerio en Galilea hasta la resurrección"[185].

---

[183] Véase *supra*, § 29.8c. Para bibliografía de los autores favorables a la hipótesis de un secretario, véase Elliott, *1 Peter*, 123 n. 37. Achtemeier comenta que "cuanto más espacio se da a la creatividad literaria de Silvano para resolver el problema del lenguaje de la carta, menos se puede atribuir esta de manera significativa a Pedro" (*1 Peter*, 8-9). Pero ¿tiene presente que en muchas cartas de Pablo se hace constar una coautoría?

[184] "Las ideas eran de Pedro, pero Silvano compuso la carta" (Barnett, *Jesus*, 305-306). Achtemeier (*1 Peter*, 7-9, 349-350) da demasiada importancia al "hecho de que en el único ejemplo que tenemos [en el NT] donde queda constancia del trabajo de un escriba (Rom 16,22), el lenguaje es muy diferente", pero también señala que Eusebio menciona una carta escrita "por medio de (*dia*) Clemente", cuyo autor era Clemente mismo (*HE*, 4.23.11). Es verdad que no sabemos nada sobre la competencia lingüística de Silvano (350), pero eso no facilita ni estorba la tarea de interpretar lo que se dice en 5,12 con "por medio de Silvano". Esta frase se suele entender como referente al portador de la carta, no a su escriba (Schnelle, *History*, 401 n. 70; Elliott, *1 Peter*, 124); ejemplos de Ignacio y de los papiros documentales son ofrecidos por E. R. Richards, "Silvanus Was Not Peter's Secretary: Theological Bias in Interpreting *dia Silouanou... egrapsa* in 1 Peter 5:12": *JETS* 43 (2000) 417-432.

[185] Achtemeier, *1 Peter*, 9-10. La autorreferencia a un "testigo de los sufrimientos de Cristo" (5,1) conecta hacia atrás con 2,22-25, versículos que son "manifiestamente tomados de Isaías 53" (1 Pe 2,24-25: Is 53,4-6.12); otros reflejos sugeridos "son evanescentes en el mejor de los casos" (9-10). La posición de Kümmel, *Introduction*, 424, es típica de los críticos modernos, que encuentran "poco concebible" que Pedro pudiera escribir esa carta sin referirse al ejemplo de Jesús... ¡a pesar de 2,21-24!

Aquí parece como si, una vez más, se estuviera argumentando desde la "falacia de un solo documento"[186]; es decir, la idea de que si disponemos de un solo documento literario se debe a que es el único que la persona produjo o la comunidad atesoró, o a que contenía todo lo que esa persona o comunidad creían y practicaban. La falta de referencias a la vida de Jesús anterior a su pasión se percibe tan repetidamente en las epístolas del NT que de ningún modo puede singularizar a 1 Pedro.

- "El sabor intensamente paulino de la carta, tanto en el lenguaje como en el contenido[187], y el uso evidente de otras tradiciones cristianas primitivas parecen inesperados de alguien que seguramente tenía su propia manera de entender y expresar la fe cristiana"[188].

La cuestión de la influencia de Pablo, o de si 1 Pedro tiene un carácter demasiado paulino para proceder del lado opuesto a Pablo en el terreno misional, es otro ejemplo de un debate trabado por nuestro desconocimiento de cómo sería un documento petrino completamente dependiente de Pablo[189]. Los vislumbres ocasionales que tenemos de Pedro en cartas paulinas son suficientes para permitirnos suponer de él: *a)* que era la fuente principal de gran parte del conocimiento que Pablo tenía de la tradición de Jesús (Gál 1,18); *b)* que estuvo muy de acuerdo con Pablo en que este llevase el Evangelio a los gentiles, y sin exigirles la circuncisión (2,6-9), y *c)* que era una respetada figura misionera en la iglesia paulina de Corinto[190]. La única vez que adoptó una posición diferente de la de Pablo fue en Antioquía, y eso después de haber mostrado su disposi-

---

[186] *Jesús recordado,* 189-190.

[187] Véase Berger, *Theologiegeschichte,* 393-394; Achtemeier nota, por ejemplo, "palabras y expresiones típicamente paulinas, como *en Christō* (3,16; 5,10.14), *apokalypsis* (1,7.13; 4,13), *diakoneō* (1,12; 4,10) y *charismata* (4,10)", pero, por otro lado, señala la ausencia de muchos conceptos paulinos importantes y se pregunta "cuánto del 'sabor' paulino de 1 Pedro es el resultado de un uso común de material litúrgico o confesional primitivo" (*1 Peter,* 15-19).

[188] Achtemeier, *1 Peter,* 1-2.

[189] Achtemeier toma un camino un tanto extraño para sacar su conclusión: "La misma ausencia de elementos petrinos identificables en la carta constituye un buen indicio de asociación interna con el apóstol Pedro; de lo contrario, sería difícil imaginar por qué le fue atribuido este escrito" (*1 Peter,* 43). Estoy de acuerdo, pero no sé cómo Achtemeier podría documentar "elementos petrinos identificables", aparte de 1 Pedro. Una respuesta similar es debida a D. G. Horrell, "The Product of a Petrine Circle? A Reassesment of the Origin and Character of 1 Peter": *JSNT* 86 (2002) 29-60, quien argumenta que no hay ningún indicio sustancial que permita vincular la carta a un grupo específicamente petrino.

[190] Véase *supra,* § 35.1b-c.

ción a "vivir como un gentil" (Gál 2,14)[191]. El evangelio que ambos acordaron estaba destinado tanto a gentiles como a judíos: era, pues, un mismo evangelio y para una misma iglesia. Esto tiene poco de sorprendente si Pedro y Pablo coincidían en un buen número de cosas, como podemos ver por la carta. De hecho, precisamente porque sabemos tan poco de la teología petrina (si prescindimos de 1 Pedro), difícilmente podemos evitar preguntarnos si en los puntos de acuerdo no había tanta o más influencia de Pedro en Pablo que viceversa, y si parte de la enseñanza de Pablo no es tan "petrina" como 1 Pedro "paulina". El hecho de que 1 Pedro tenga tanto en común con Pablo no debe, pues, causar tanta sorpresa ni suscitar tantas objeciones como a veces parece[192]. Más bien, debe ser contado como un nuevo indicio de que Pedro era probablemente más irénico y conciliador que Pablo o Santiago. Acaso también por eso su reputación como "supervisor" (*episkopos*) y pastor (1 Pe 5,1-4) de otros ha perdurado en su posterior título de primer papa[193].

---

[191] Es demasiado fácil, contemplando la cuestión desde una perspectiva paulina, dar al incidente de Antioquía una importancia indebida al considerar la amplia influencia posterior de Pedro (véase, por ejemplo, Kümmel, *Introduction,* 423; Wedderburn, *History,* 77-78).

[192] Los puntos en común "no reflejan ideas exclusivas de Pablo luego tomadas por el autor petrino, sino aspectos propios de la predicación y enseñanza en general del cristianismo primitivo, de los que bebieron ambos autores... Además, muchos temas comunes a Pablo y 1 Pedro fueron interpretados de manera diferente por cada autor... Sobre la base de la misma tradición conocida por Pablo, el autor petrino elaboró un mensaje pastoral distinto y habló con una distinta voz... Ya va siendo hora de que 1 Pedro sea liberado de su 'cautiverio paulino' y leído como una voz diferente de la Iglesia temprana" (Elliott, *1 Peter,* 38-40; bibliografía en n. 17). El juicio de Elliott encuentra total apoyo en J. Herzer, *Petrus oder Paulus? Studien über das Verhältnis des Ersten Petrusbriefes zur paulinischen Tradition* (WUNT 103; Tubinga: Mohr Siebeck, 1998). Véase también Brown / Meier, *Antioch and Rome,* 134-139. Stuhlmacher describe el mensaje de 1 Pedro como "una especie de término medio dorado entre el paulinismo y la tradición judeocristiana de la fe" (*Biblische Theologie* II, 84).

[193] M. Konradt ha tratado de conectar la relación entre 1 Pedro, Pablo y Santiago con tradición común arraigada en Antioquía, que fue desarrollada de maneras distintas después del incidente: M. Konradt, "Der Jakobusbrief als Brief des Jakobus. Erwägungen zum historichen Kontext des Jakobsbriefes im Lichte der Traditionsgeschichilichen Beziehungen zum 1 Petr und zum Hintergrund der Autorfiktion", en P. von Gemünden / M. Konradt / G. Theißen (eds.), *Der Jakobusbrief. Beiträge zur Rehabilitierung der "strohernen Epistel"* (Beiträge zum Verstehen der Bibel 3; Münster: Lit, 2003), 16-53, y "Der Jakobusbrief im früchristlichen Kontext: Überlegungen zum traditionsgeschichtlichen Verhältnis des Jakobusbriefes zur Jesusüberlieferung, zur paulinischen Tradition und zum 1 Petr", en J. Schlosser (ed.), *The Catholic Epistles and the Tradition* (BETL, 176; Lovaina: Peeters, 2004), 169-210 (debo estas referencias a Lutz Doering).

- "La situación de Asia Menor refleja un tiempo posterior al estimado para la vida de Pedro"[194].

Este es un argumento difícil de apoyar o de rebatir. Ya he señalado que el saludo donde aparecen indicados los destinatarios de la carta ("los elegidos extranjeros de la diáspora en el Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia" [1,1]) sugiere que los cristianos de esas regiones tenían algún vinculo con Pedro por la razón que fuera. Más no podemos decir. Puesto que no se sabe nada sobre los comienzos del cristianismo en el Ponto, Capadocia y Bitinia, no es posible excluir la posibilidad de que 1 Pe 1,1 proporcione indicios sobre esos comienzos durante la vida y misión de Pedro[195]. El cuidadoso estudio de Achtemeier sobre la situación histórica contemplada en 1 Pedro lleva a pensar a este autor que la carta probablemente refleja más hostilidad de particulares que una política de acoso y "persecución" oficial, y más en un ámbito local que regional, de lo cual deduce Achtemeier que las referencias a persecución en 1 Pedro "no sirven en absoluto para determinar si Pedro vivía aún cuando ocurrieron esos acontecimientos"[196].

Una cuestión un tanto diferente es la falta completa de tensión en la carta entre cristianos y judíos[197], a diferencia de lo que cabría esperar a juzgar por los indicios de las cartas de Pablo. Pero, como en el argumento equivalente elaborado en relación con la Carta de Santiago, podría haber aquí el peligro de que la perspectiva paulina estuviera distorsionando nuestra visión, desde el siglo XXI, de la misión cristiana en el siglo I. Los indicios de tensión dentro del cristianismo proceden predominantemente de Pablo y se centran en la concepción y ejecución de su encomienda apostólica. Es muy posible que, en regiones e iglesias donde el número de los

---

[194] Achtemeier, *1 Peter*, 2.

[195] Contra la opinión de L. Goppelt, *Der erste Petrusbrief* (KEK; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978), 64; Schnelle, *History*, 401.

[196] Achtemeier, *1 Peter*, 23-36, citando la conclusión en 35-36. Similarmente Elliott, *1 Peter*, 97-103, concluye: "La manera en que el sufrimiento cristiano es mencionado, descrito y abordado en esta carta sugiere como causa de él no una persecución organizada por los romanos, sino tensiones sociales derivadas de las diferencias sociales, culturales y religiosas que separaban a los creyentes de sus vecinos... La carta presupone una situación en la que los destinatarios no eran tratados como 'enemigos del Estado', sino que eran víctimas de la discriminación social a causa de su semejanza a Israel por su condición de distintos y no conformistas y por su adhesión a una exótica secta israelita estigmatizada como 'cristiana'" (103). Achtemeier data la Carta de Pedro entre 80 y 100 d. C., "más probablemente en los primeros años de ese período" (*1 Peter*, 50), y Elliott, entre 73 y 92 (*1 Peter*, 138).

[197] Achtemeier, *1 Peter*, 39; Schnelle considera significativo que "la problemática asociada con el incidente de Antioquía (Gál 2,11-14) esté completamente ausente de la carta" (*History*, 400).

gentiles no fuese significativo, las comunidades no se sintiesen afectadas por "la cuestión de los gentiles", con creyentes procedentes de la gentilidad dispuestos a judaizar o cuya conducta se rigiese por lo establecido en el "decreto apostólico".

En conjunto, pues, el asunto de la autoría es bastante difícil de dilucidar, y la posibilidad de que el propio Pedro sea el autor está más en el aire de lo que se ha venido pensando. En este punto resulta muy oportuna la pregunta "¿por qué Pedro?", sobre todo por estar planteada a la luz de todo lo que ya hemos visto sobre la tradición viva y los procesos mediante los que era transmitida en la época.

b. ¿Por qué Pedro?

La primera Carta de Pedro tiene varios aspectos notables que son aquí pertinentes, todos en función de la tradición de la que han sido tomados.

1. Uno es la fuerte *influencia del lenguaje y pensamiento de las Escrituras judías.* Como señala Achtemeier, "en 1 Pedro abunda el lenguaje del AT... Virtualmente todas las imágenes de la carta están tomadas de escritos veterotestamentarios... Las tradiciones contenidas en las Escrituras sagradas de Israel conformaron el pensamiento del autor de esta epístola"[198].

1,15	Lv 11,44-45; 19,2
1,24	Is 40,6-7
1,25	Is 40,8-9
2,3	Sal 33,9 LXX
2,6	Is 28,16
2,7	Sal 117,22 LXX
2,8	Is 8,14
2,9	Is 43,21
2,10	Os 1,6.9; 2,25
2,12	Is 10,3
2,21	Is 53,9
2,24	Is 53,4-6.12

[198] Achtemeier, *1 Peter,* 12; documentación también en nn. 110-116. De nuevo utilizo texto y notas marginales de Aland[26], incluyendo solo citas claras y omitiendo las alusiones, mucho más numerosas. Una lista completa de citas y alusiones veterotestamentarias es proporcionada por Elliott, *1 Peter,* 13-16. "Posiblemente, la carta del NT con más sonido judío" (Barnett, *Jesus,* 308).

3,8	Sal 34,13-17
3,14-15	Is 8,12-13
4,8	Prov 10,12
4,14	Is 11,2
4,18	Prov 11,31 LXX
5,5	Prov 3,34 LXX
5,8	Sal 22,14

Los indicios no son necesariamente del pensamiento de un hombre concreto y respecto a la proyección en él de los LXX, sino sobre todo en relación con la influencia de las Escrituras en el lenguaje de instrucción y parénesis usado en las iglesias de los primeros tiempos.

2. De manera un tanto similar a la Carta de Santiago, hay claros indicios de *influencia de la tradición de Jesús,* particularmente de la enseñanza recordada de Jesús sobre la adecuada respuesta al maltrato injusto y la persecución[199].

1 Pedro	*Tradición de Jesús*
1,6; 4,13	Mt 5,12
1,10-12	Mt 13,17
1,17	Lc 11,2
2,12b	Mt 5,16b
2,19-20	Lc 6,32-33/Mt 5,46-47
3,9.16	Lc 6,28/Mt 5,44
3,14	Mt 5,10
4,5	Mt 12,36
4,7	Lc 21,36
4,14	Lc 6,22/Mt 5,11
5,6	Lc 14,11
5,7	Mt 6,25-34

Una vez más, no es una cuestión de alusiones o de dependencia literaria que 1 Pedro pueda proporcionar apoyo a determinada forma de

[199] Ya hice referencia a ello en *Jesús recordado,* 225 n. 49, a lo que añadí algunos ejemplos indicados por Achtemeier, *1 Peter,* 10-12, y Elliott, *1 Peter,* 24. G. Maier, "Jesustradition im 1. Petrusbrief", en D. Wenham (ed.), *Gospel Perspectives.* Vol. 5: *The Jesus Tradition outside the Gospels* (Sheffield: JSOT, 1984), 85-128, ofrece una lista más extensa (127-128), que no incluye todos los ejemplos allí enumerados.

un dicho de Jesús. Se trata más bien de lo que esa manifiesta semejanza de pensamiento y expresión nos dice sobre el modo en que la enseñanza de Jesús era recordada y absorbida y luego utilizada en la parénesis del cristianismo naciente. En consecuencia, tampoco es una cuestión de si los indicios de 1 Pedro son suficientes para indicar una relación personal entre el autor de 1 Pedro y Jesús[200]. Es más una cuestión de cómo un creyente de entonces instruido en la tradición de Jesús, o incluso un prominente discípulo de Jesús mismo, reunió enseñanzas cuya sustancia e imágenes pueden retrotraerse a Jesús y a sus exhortaciones e instrucción.

3. El otro aspecto notable es el uso en 1 Pedro de *tradición cristiana primitiva de carácter litúrgico, catequético o parenético,* que –podríamos deducir– fue ampliamente conocida en las primeras iglesias cristianas. Una vez más, por consideraciones prácticas, cito la documentación de Achtemeier[201]:

Formas hímnicas o confesionales	por ejemplo, 1,18-21; 2,21-25; 3,18-22
Temas catequéticos	por ejemplo, 1,18-21; 3,18-22
Tradiciones exhortatorias	por ejemplo, 2,21-25
Tradiciones sobre persecución	por ejemplo, 1,6; 4,1

En este caso, la tentación es buscar formas, fórmulas y tradiciones ya establecidas. Pero más probablemente, los indicios son de enseñanza que era transmitida por apóstoles fundadores y maestros visitantes, y que circulaba entre las primeras comunidades tomando diferentes formas a través de un amplio abanico de iglesias, de manera que un documento como 1 Pedro podía dar lugar a muy variadas asociaciones mentales y evocar otras tradiciones ya familiares en distintos grupos cristianos[202]. Solo así pudo una carta como 1 Pedro agradar y obtener una escucha respetuosa en iglesias tan diversas como indica su lista de destinatarios (1,1).

---

[200] Como sugiere Achtemeier (*1 Peter,* 11).

[201] Achtemeier, *1 Peter,* 21-23, con bibliografía en nn. 205-208; Schnelle, *History,* 409-411. La primera Carta de Pedro se convirtió en un yacimiento idóneo para la extracción de material hímnico y catequético en la primera mitad del siglo XX; véase mi *Unity and Diversity,* § 35.3f-g y 36.1; más bibliografía en Kümmel, *Introduction,* 419-420 nn. 7-13, quien cree posible que varios himnos pasaran a 1 Pedro y allí fueran reelaborados (421), y en Elliot, *1 Peter,* 8-10.28-30, quien procede a hacer una lista más extensa de formas credales e hímnicas y de tradiciones bautismales, litúrgicas y exhortatorias (30-37).

[202] La lista de Elliott (n. 198, *supra*) consiste principalmente en temas, frases y fragmentos.

La cuestión, pues, es cómo un documento como ese pudo ser atribuido a Pedro, y además de manera exitosa, sin que –hasta donde podemos saber– fuera puesta en duda tal autoría[203]. Presumiblemente, no podía ser solo lo que se percibe en esta carta de inmersión en la Escritura, de experto manejo de la tradición de Jesús, de obvia familiaridad con las primeras tradiciones de la Iglesia, lo que persuadía a los creyentes de que el escrito era petrino, ¡salvo, naturalmente, que esas características se conociesen como propias del estilo de Pedro en la enseñanza y la predicación! No cabe considerar una explicación adecuada suponer que se descubrió un conjunto de enseñanza (o incluso ya una carta) y se atribuyó a Pedro, simplemente pensando que, como él era una figura de tanta talla en la historia del cristianismo naciente, una carta en la que figurase como autor tendría una autoridad de otro modo inalcanzable. Tampoco es adecuado, en mi opinión, inferir que algún discípulo desconocido compuso por propia iniciativa la carta y la puso a nombre de Pedro por la razón anterior[204]. Esta lógica se contradice a sí misma, ya que por un lado supone que la figura de Pedro gozaba de muy alta estima, mientras que por otro parece indicar que no se conocía ni recordaba nada del contenido y la manera de su enseñanza. En *Jesús recordado* protesté contra la idea que ha puesto en el camino errado a tantos buscadores del Jesús histórico: que Jesús produjo tan poco efecto durante su misión que nada se puede discernir de ese escaso impacto desde su muerte y resurrección hasta hoy[205]. Aquí tengo que expresar la misma protesta con respecto a Pedro. ¿Debemos complementar un Jesús de escaso impacto con un Pedro de no mayor repercusión (dejando a Pablo como el indiscutible productor de impacto durante la primera generación del cristianismo)? Eso equivaldría a un abandono de responsabilidad en el terreno histórico; además, aunque hacerlo podría halagar a sectores protestantes residuales que conservan la sospecha de que Pedro ha sido sobrevalorado en la tradición católica romana, sería una injusticia manifiesta. Es mucho más

[203] Tal vez, ya era reconocida por Clemente y Policarpo; véase el minucioso estudio de alusiones probables o posibles realizado por Elliott, *1 Peter*, 138-149; "con la sola excepción de 1 Juan, 1 Pedro es la única epístola católica cuya autoridad nunca fue cuestionada; 'solo cede a los evangelios y las epístolas paulinas en cuanto a influencia en el lenguaje y pensamientos de escritores separados entre sí tanto espacialmente como por las circunstancias'" (148-149, citando a E H. Chase en *HDB* III, 781).

[204] Un fallo frecuente entre los estudiosos, del que Achtemeier no está exento, es postular como autor de 1 Pedro a un cristiano desconocido de suficiente talla teológica y, a la vez, negarse a admitir que el propio Pedro pudo haber sido esa figura.

[205] Véase también *New Perspective on Jesus*, cap. 1.

razonable pensar que Pablo produjo considerable impacto en su generación, sobre todo en la misión entre los judíos, de la que él era el principal dirigente, y por medio de ella. Y también hay que suponer, en consecuencia, que buena parte de su enseñanza más característica e influyente era recordada en la tradición oral de las iglesias donde él trabajó con mayor frecuencia y eficacia. La probabilidad más natural de que 1 Pedro fuera enviada desde Roma (5,13)[206] sugiere que en los dos años (o los que fueren) durante los que Pedro estuvo en Roma antes de su ejecución produjo allí ese impacto, del que en cierto sentido 1 Pedro es manifestación y expresión.

El problema de dar el debido peso a la autopresentación (1,1) y a las cuestiones críticas que han dominado la evaluación de 1 Pedro durante los dos últimos siglos es resuelto recurriendo a la tesis de la seudonimia[207]. Y en principio no tengo inconveniente en aceptar esa conclusión[208]. Pero la forma más verosímil de esa tesis es que una enseñanza subsiguientemente formulada o un documento escrito con posterioridad y firmemente integrado en la corriente de enseñanza/escritura autoritativa que empezó con la figura nombrada puede ser, por lo mismo, atribuido a ella y reconocido como suyo sin falsedad ni error[209]. Ahora bien, mientras que esa tesis puede funcionar adecuadamente con Isaías o Pablo, es decir, casos en los que la fuente de autoridad dejó un acervo literario que siguió inspirando documentos escritos en su nombre, el problema

---

[206] Kümmel, *History*, 422-423; Lichtenberger, "Jews and Christians in Rome", 2165, y particularmente Elliott, *1 Peter*, 131-134. Sin embargo, Schnelle considera más probable que la carta fuera remitida desde Asia Menor, señalando, entre otras cosas, que "Babilonia" como denominación en clave de Roma, alusiva a la aspiración totalitaria del Estado romano, no está documentada hasta después de 70 d. C., es decir, en Ap 14,8; 16,19; 17,5; 18,2.20.21 (*History*, 402-403). A menudo es citado aquí C.-H. Hunzinger, "Babylon als Deckname für Rom und die Datierung des 1 Petrusbriefes", en H. G. Reventlow (ed.), *Gottes Wort und Gottes Land*, H.-W. Hertzberg Festschrift (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965), 66-77.

[207] Bibliografía en Elliott, *1 Peter*, 125 n. 38.

[208] Véase mi "Pseudepigraphy", *DLNT*, 977-984.

[209] Véase en particular D. G. Meade, *Pseudonymity and Canon* (WUNT 39; Tubinga: Mohr Siebeck, 1986). Achtemeier se inspira en N. Brox, *Falsche Verfasserangaben. Zur Erklärung der frühchristliehen Pseudepigrapha* (SBS 79; Stuttgart: Katholiches Bibelwerk, 1975), 72-74: "Más ampliamente atestiguada... está la idea de que los estudiantes que en sus escritos incluían enseñanzas de un maestro tenían la obligación de atribuir el escrito no a sí mismos, sino al maestro que había concebido esa doctrina" (40). Y Achtemeier habla, entre otros, de los estudiantes de la escuela pitagórica, quienes sistemáticamente atribuían los propios escritos a su fundador, y de Tertuliano, quien enunció el principio de que lo que publicasen los discípulos debía considerarse como obra de su maestro (*Adv. Marc.*, 4.5).

con Pedro es una vez más que no tenemos nada con que comparar la carta en cuestión. Pedro sería una figura muy relevante que produjo un impacto duradero en el cristianismo primitivo, pero no tenemos evidencia escrita de tal impacto, abstracción hecha de la carta. *¡Esta es precisamente la cuestión!* Pero si 1 Pedro tiene un carácter distintivo, incluso en las partes donde se percibe influencia de Pablo, ¿por qué negarnos a atribuir ese carácter a Pedro?[210] Con ello no estaríamos afirmando necesariamente que Pedro mismo escribió la carta, sino abriéndonos a hipótesis más razonables que la de que un individuo o una iglesia tuvo la feliz idea de atribuirle una composición propia[211]. La explicación más obvia es que 1 Pedro representa la enseñanza de Pedro, esa que desde el principio fue reconocida y pronto aceptada como tal. Lo cual podría significar que el mismo Pedro compuso la carta "por medio de Silvano". O, igualmente, que un compañero o discípulo muy cercano a él (¿Silvano?, ¿Marcos? [5,13]) reunió enseñanzas del apóstol en una carta, que era (y todavía es) un adecuado tributo a la calidad, el carácter y el contenido de lo que Pedro, según se recordaba, había enseñado y predicado. Esto ayudaría a explicar por qué aparece un "por último" hacia la mitad de la carta, la cual estaría constituida de material exhortatorio característico de Pedro, procedente de exhortaciones suyas pronunciadas en momentos diferentes, y distribuido en la carta prescindiendo del orden original.

c. El legado de Pedro

A lo largo de la historia del cristianismo, en ningún lugar está mejor expresado el legado petrino que en las palabras de Jesús a Pedro en el evangelio de Mateo, las cuales encontramos también inscritas alrededor de la base de la cúpula de San Pedro, en Roma: "Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam" ("Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia" [Mt 16,18]). Pero es un legado que solo empezó a ser afirmado después, aunque cada vez de manera más vigorosa con el paso de los siglos. Visto desde el siglo I y por los herederos directos de Pedro, tras

---

[210] Es más o menos lo que hace Elliott al señalar que la "adscripción de la carta a Pedro pudo tener la finalidad de presentar su mensaje como un reflejo de las verdaderas preocupaciones de Pedro en su labor testimonial y pastoral y coherente con ellas"; 1 Pedro es la atestación de las "auténticas preocupaciones testimoniales y pastorales del apóstol Pedro" (*1 Peter*, 125 y 127-130).

[211] Cf. Kümmel: "No es posible determinar por qué ese cristiano gentil aprovechó precisamente la autoridad de Pedro, a menos que el lugar de composición le proporcionase la ocasión de hacerlo" (*Introduction*, 424). Véase también N. Brox y F.-R. Prostmeier, según resumen de Elliott, *1 Peter*, 126-127.

su ejecución en Roma el año 64, ese legado tiene su más probable expresión y plasmación en la primera carta atribuida a él. Presenta varias secuencias y temas sorprendentes.

1) *Probablemente, la carta fue escrita sobre todo para creyentes judíos.* Sugieren esto en particular dos detalles repetidos:

- Está dirigida a miembros de un Israel disperso, que viven en la diáspora como "extranjeros" (*parepidēmoi*), residentes/exiliados y "extraños" (*paroikia* [1,17]; *paroikoi* [2,11])[212]. La imagen resultaba familiar en el mundo mediterráneo, donde abundaban los exiliados por razones políticas o cualesquiera otras, pero aquí la referencia es a judíos de la diáspora, que sufrían la maldición de Dt 28,63-68[213].

- Los destinatarios de la carta son descritos en términos característicamente judíos: son "elegidos" (*eklektoi* [1.1; 2,4.9]); la gracia que han recibido es en cumplimiento de lo que predijeron los profetas (1,10); suya es la responsabilidad que Dios depositó sobre Israel (1,15-16) –"Seréis santos, porque yo soy santo" (Lv 11,44-45; 19,2)–; en 2,9 hay lenguaje de Éx 19,6 – "Sois linaje elegido, sacerdocio real, nación santa"–, y ya ha sido documentado el intenso uso autorreferencial de las Escrituras de Israel[214].

---

[212] Sobre la situación política, legal y social de los *parokoi*, véase especialmente Elliott, *1 Peter*, 94, y el estudio completo en su obra anterior *A Home for Homeless: A Sociological Exegesis of 1 Peter, Its Situation and Strategy* (1981; Minneapolis: Fortress, ²1990), 59-118; "*Los paroikoi*, 'residentes' (extranjeros), se distinguían de los extranjeros sin más (*xenoi*) y pertenecían a una clase institucionalizada clasificada socialmente por debajo de la población con derecho de ciudadanía y por encima de libertos, esclavos y extranjeros absolutos" (*1 Peter*, 94). En cierta disputa con Elliot, R. Feldmeier, *Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief* (WUNT 64; Tubinga: Mohr Siebeck, 1992), argumenta con firmeza que ese lenguaje es una metáfora de los cristianos, extranjeros en un mundo alejado de Dios.

[213] Un tema al que dedica particular atención N. T. Wright; véase *Jesús recordado*, 456 nn. 57, 58.

[214] En una comunicación privada, Doering se muestra en total desacuerdo: "Lo peculiar de 1 Pedro es que sin dudas ni explicaciones transfiere epítetos de Israel a gentiles. Una vez más, la imagen de Pedro podría ser pertinente: primero relacionado con la misión a los circuncisos (en contraste con Pablo), acaba siendo asociado también con la misión a los gentiles (Hch 10–11; en contraste con Santiago)". En su "First Peter as Early Christian Diaspora Letter", en K.-W. Niebuhr / R. Wall (eds.), *Catholic Epistles and Apostolic Traditions"* (Waco: Baylor University, de próxima aparición), Doering demuestra, sin embargo, que 1 Pedro encaja bien en la tradición de cartas escritas a la diáspora y es una epístola estrechamente modelada según la analogía de la experiencia de la dispersión judía.

Estas son perspectivas que encontramos también en Pablo, a quien le gustaba utilizar con respecto a sus convertidos (gentiles) expresiones concernientes a la relación especial de Israel con Dios[215]. Es muy paulina, por ejemplo, la imagen de los destinatarios como "piedras vivas" que entran en la construcción de un edificio espiritual y como "un sacerdocio santo oferente de sacrificios espirituales" (2,5)[216].

Donde la diferencia se hace manifiesta es al hablar 1 Pedro de "gentiles". En ningún momento la carta parece ver a los gentiles como creyentes; los concibe simplemente como la población en la que los creyentes viven con el carácter de extranjeros (2,12)[217]. Y mientras que Pablo recuerda frecuentemente a aquellos a los que escribe su antigua condición de gentiles (como en Gál 4,8), aquí la carta pone de relieve que los destinatarios antes hacían "lo que los gentiles deseaban hacer" (1 Pe 4,3): los "gentiles", nuevamente, son "los otros". Es cierto –y sorprendente– que la carta se refiere al pasado de los destinatarios en términos bastante duros: "las apetencias de vuestra anterior ignorancia" (1,14)[218]; "la conducta necia heredada de vuestros padres" (1,18); "llamados de las tinieblas" (2,9); "erais como ovejas descarriadas" (2,25)[219]. Pero todo esto concuerda con el carácter "interior" de la exhortación y admonición profética, o expresa convencimiento de que la realización de la esperanza escatológica pone de manifiesto la ignorancia, futilidad y oscuridad de la época antigua[220]. Un notable contraste es el diferente uso hecho de Os 2,25

[215] Por ejemplo, "santos" (Rom 1,7; 15,25-26; 1 Cor 1,2; etc.), "elegidos" (Rom 8,33; Col 3,12); para más detalles, véase mi *Romans*, 19-20 (sobre 1,7) y 502-503 (sobre 8,33).

[216] Cf. especialmente Rom 15,16 (para detalles, véase de nuevo *Romans*, 859-861). ¿El estrecho paralelo de 2,5 con Ef 4,12 debe ser atribuido al influjo de Pedro en el legado paulino?

[217] "'Gentiles' como designación de 'los extraños', contrapuestos a 'los nuestros' (2,12) y su Dios (2,12; 4,2-4), en continuidad con el uso israelita" (Elliott, *1 Peter*, 96). M. Sordi, *The Crhistians and the Roman Empire* (trad. ingl. 1988; Londres: Routledge, 1994), señala que 2,12 (cristianos tildados de malhechores) recuerda la difamación por Tácito de los judíos, de los que dice que solo sentían *hostile odium* contra el resto de la humanidad (*Hist.*, 5.5.1), pero recuerda también acusaciones contra los estoicos (32-34).

[218] No "ignorancia de Dios", como sugiere Elliott (*1 Peter*, 96).

[219] La idea general es que estas referencias indican un público gentil (Kümmel, *Introduction*, 418-419; Schnelle, *History*, 403-404). Elliott, sin embargo, percibe una serie de indicadores de extracción israelita y sostiene que "los Padres daban por supuesto que sus lectores eran predominantemente de origen israelita", antes de concluir que "el autor contaba con una audiencia mixta: en parte de raíces israelitas, en parte de origen pagano" (*1 Peter*, 95-97).

[220] Obviamente, 1 Pe 2,25 es una cita de Is 53,6.

("Tendré compasión de 'No-Compasión' y diré a 'No-mi-pueblo': 'Tú eres mi pueblo'"). En Rom 9,24-25, Pablo utiliza este versículo para señalar que la llamada de Dios a los *gentiles,* así como a los judíos, está de acuerdo con su modelo de elección, pero en 1 Pe 2,9-10 el versículo es simplemente una ulterior declaración del plan salvífico de Dios para su pueblo elegido[221].

No es que 1 Pedro se muestre disconforme con la posibilidad de que los creyentes gentiles participen de la herencia de Israel. La impresión es que estamos ante alguien que había tenido contacto principalmente con creyentes entre los judíos de la diáspora, residentes en territorio hostil de gentiles. Este podría ser el legado de Pedro, quien nunca se consideró a sí mismo un adversario o rival en su relación con Pablo, ni dependiente de él en sus mejores ideas. Pedro se nos revela aquí más bien como alguien que llevó a cabo su misión a los judíos con la máxima seriedad y cuya enseñanza teológica y pastoral estuvo determinada por ese propósito. Es un Pedro que compartió con Pablo muchos temas y tradiciones, pero dándoles su propio enfoque. Y algo más importante: este es un Pedro que nunca abandonó la esperanza de que su pueblo abrazara el Evangelio, y cuyo impacto en los creyentes judíos de la diáspora fue de inmensa importancia en el mantenimiento del cristianismo dentro de su marco judío o al menos en asegurar que su carácter judío no llegara a desaparecer.

2) Un tema en el que repetidamente hace hincapié 1 Pedro es *la centralidad de Cristo en el cumplimiento de las profecías de Israel y en el logro de la salvación.* Voy a seguir estos puntos sistemáticamente:

- Como Pablo, 1 Pedro bendice al "Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo" (1,3), según una formulación característica pero no exclusivamente paulina.
- Cristo, con su ministerio salvífico, había sido "predestinado antes de la creación del mundo" y se ha "manifestado en los últimos tiempos" (1,20-21): una notable variación con respecto a la creencia cristiana más extendida de que Cristo era la realización escatológica del plan de Dios para la humanidad desde el comienzo[222].
- Los profetas, inspirados por el Espíritu (ahora revelado como el Espíritu) de Cristo, predijeron sus sufrimientos y gloria (1,10-11): de

[221] Doering discrepa de nuevo, particularmente en relación con 2,10 y 4,3-4, que en su opinión se refieren claramente al pasado "pagano" de los destinatarios de la carta.

[222] Véase Goppelt, *Erste Petrusbrief,* 125-126; Dunn, *Christology,* 236-237.

nuevo una peculiar variación con respecto a un tema común del cristianismo primitivo.

- La idea de ser "rescatados... por la preciosa sangre de Cristo, como de cordero sin defecto ni mancha" (1,18-19), se sirve de la misma imagen sacrificial que Pablo, y la utilización de Is 8,14 y 28,16 en referencia a Jesús como la piedra preciosa colocada en Sión y causa de tropiezo (1 Pe 2,6.8) es un recordatorio de que los dos pudieron hacer un uso mucho más amplio de al menos un testimonio sobre "piedra" relativo a Jesús[223].
- La aplicación de Is 53 a la pasión y muerte sufridas vicariamente por Jesús (2,22-24) puede considerarse la más palmaria del NT; el pasaje isaiano es como mucho aludido en Hch 3–4, pero expresado en 8,32-35 y presupuesto en Pablo[224].
- El tema del sufrimiento de Cristo por los pecados –"el justo por los injustos"– es resumido en 3,18 y está subyacente hasta 4,1; el pasaje, que podría ser el desarrollo anterior de un himno cristiano primitivo ("muerto en la carne, pero vivificado en/por el Espíritu"), culmina en la fórmula confesional de 3,33 ("está a la derecha de Dios, habiendo ido al cielo, con ángeles, dominaciones y potestades sometidos a él")[225].
- En el NT, solo 1 Pedro contiene la primera declaración de lo que en siglos posteriores llegó a ser llamado el "espanto del infierno"; aquí la idea básica de que Cristo, "muerto en la carne, pero vivificado en el Espíritu", "fue a predicar a los espíritus encarcelados" (los desobedientes en tiempos de Noé) (3,18-20), aludidos de nuevo en 4,6 ("también a los muertos les fue predicado el Evangelio")[226].
- Igualmente típica del lenguaje confesional del cristianismo temprano, pero asimismo distintiva, es la referencia a Dios como "quien nos dio un nuevo nacimiento a una esperanza viva mediante la resurrección de Jesucristo entre los muertos" (1,3).
- Como Pablo (Rom 1,5), 1 Pedro deja claro desde el principio que el creyente está llamado a "la obediencia (a Cristo)" (1,2.14.22).
- La característica expresión paulina *en Christō* ("en Cristo") no está ausente de la carta (3,16; 5,10.14).

---

[223] Cf. *supra,* § 23 en n. 96.

[224] Cf. de nuevo § 23 en n. 94, y § 33 n. 144.

[225] Véase el reciente estudio de Elliott, *1 Peter,* 693-697 y 697-705.

[226] Sobre el *descensus Christi ad infernos,* véase nuevamente Elliott, *1 Peter,* 706-710, con bibliografía, en 709 n. 420.

- El tema del sufrimiento por Cristo en reciprocidad por los sufrimientos suyos se encuentra repetidamente con función conectiva en los dos últimos capítulos (4,1.12-16; 4,19–5,1; 5,9-10), incluido el familiar tema paulino del compartir los sufrimientos de Cristo (4,13).
- La expectativa del retorno de Cristo como desencadenante del juicio final se percibe en varios pasajes (1,7; 4,5; 5,4), con ulteriores alusiones en 4,13 y 17,5.6.10. La viva esperanza de un "fin de todas las cosas" inminente (4,7) es tan clara como en la tradición sinóptica y en Pablo, aún conservada incluso una generación entera después de la misión de Jesús.

La ventaja de partir de la cristología de 1 Pedro de este modo sistemático (y un tanto artificial) es que se percibe mejor lo desarrollada que estaba esa cristología, ya pulida por Pablo, pero con sus peculiares elementos y formulaciones. Es notable el hecho de que no se recuerda a Jesús simplemente como maestro. Su importancia alcanza a la historia en su totalidad, desde la creación del mundo hasta el fin de todas las cosas. Su sufrimiento y su muerte no son solo acontecimientos del pasado que pueden inspirar a los que sufren en el presente, sino que, como en Pablo, la realidad de Cristo sufriente y resucitado es una fuerza actual que los sostiene y les da esperanza para el futuro. Aquí, la frustración de no poder oír la voz de Pedro entra finalmente en vías de solución, cuando empezamos a sentir a alguien que con un poderoso mensaje centrado en Cristo debió de producir un impacto duradero en los muchos judíos a los que llevó la Buena Noticia.

3) La carta enseña *por qué y cómo deben los cristianos esperar sufrimiento.* Si hay un tema predominante en 1 Pedro, es el del sufrimiento, tanto el de Cristo (1,11; 2,21-24; 3,18; 4,1) como aquel al que los creyentes están destinados inevitablemente en este mundo[227]:

- En la referencia inicial al gozo de ser afligido con varias pruebas, en reconocimiento de que el sufrimiento es un medio de probar la calidad de la fe (1,6-7) suenan dos características notas paulinas (por ejemplo, Rom 5,3-5; 2 Cor 12,9-10), la segunda hondamente arraigada en la tradición sapiencia judía.
- Una especial preocupación parecen haber sido las duras condiciones de vida y los maltratos que los esclavos cristianos tenían que sopor-

---

[227] "El sufrimiento de Cristo como consolación y modelo para el sufrimiento de los cristianos" (Wilckens, *Theologie* I/3, 370-374). Se ha señalado frecuentemente que doce de los cuarenta y dos usos de *paschō* ("sufrir") en el NT corresponden a 1 Pedro. Otra documentación en Schnelle, *History*, 404.

tar (2,18-20). Este es el primer desarrollo del tema en la carta, por lo cual llama la atención que el pensamiento haya ido primero al padecimiento de los esclavos. También es notable que en la adaptación en 1 Pedro de los "preceptos de moral familiar", inicialmente (hasta donde podemos saber) utilizados en la parénesis cristiana de Col 3,18–4,1, ocupe el primer lugar la exhortación a los esclavos, en vez de las normas para mujeres y maridos (como en Col 3,18-19 y Ef 5,22-25). Además, el acento está puesto principalmente en la exhortación, mientras que esta en Col 3,22-25 no tiene un pensamiento para el sufrimiento injusto del esclavo. El recuerdo del sufrimiento injusto de Jesús, como fuente de aliento y ejemplo que seguir, es característico de 1 Pedro.

- Al igual que Rom 12,14.17, 1 Pe 3,9 utiliza la enseñanza de Jesús sobre cómo responder a las maldiciones y los maltratos (cf. Lc 6,27-29). Esto representa un nuevo testimonio sobre el modo como el recuerdo de lo que Jesús había anunciado y enseñado debió de confortar e instruir a los convertidos de la primera generación.
- Las cuestiones tocadas en 3,13-17 y 4,15-16 son más genéricas: el sufrimiento injusto en general (3,13-14.17), las ocasiones en las que la fe y esperanza de los creyentes eran cuestionadas y puestas a prueba (4,15-16) y las situaciones en las que se era objeto de calumnias e injurias por ser "cristiano" (4,16)[228]. Jesús es citado una vez más como ejemplo preeminente de alguien cuyo sufrimiento tuvo una finalidad positiva y un buen resultado.
- Otra extensa exhortación redondea el tema: 4,12-19. Los cristianos deben esperar una prueba de fuego (4,12); pueden alegrarse de compartir los sufrimientos de Cristo, porque en consecuencia participarán también en su retorno glorioso (4,13); ser injuriado a causa del nombre de Cristo es una bendición, puesto que eso significa que se tiene sobre sí el Espíritu de Dios (4,14); sufrir como "cristiano" no es causa de vergüenza, sino un motivo para glorificar a Dios por llevar ese nombre (4,16)[229]. Por consiguiente, "los que sufren según la

---

[228] 1 Pe 4,16 es el único pasaje del NT (aparte de Hch 11,26 y 26,28) donde aparece la palabra "cristiano" (*christianos*); véase *supra,* § 20 n. 5. Horrell argumenta que 4,16 indica una etapa donde lo que era un marbete hostil, una forma de estigma, llega a ser llevado con orgullo por los miembros del nuevo movimiento ("The Label *Christianos*", particularmente 376-381).

[229] A. Puig i Tàrrech, "The Mission according to the New Testament: Choice or Need?", en A. A. Anatoly *et al.* (eds.), *Einheit der Kirche im Neuen Testament. Dritte europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz in Sankt Petersburg, 24-31 August 2005* (WUNT 218; Tubinga: Mohr Siebeck, 2008): "La presión judicial contra los

voluntad de Dios deben encomendarse al Creador, que es fiel, y no dejar de practicar el bien" (4,19).

- El componente final del tema es un recordatorio de que, en el mundo, los hermanos (*adelphōi*) en la fe sufren similarmente; la seguridad de ayuda y confortación por parte de Dios y la afirmación de la esperanza en que el sufrimiento será temporal van seguidas por la invocación de "la eterna gloria de Dios en Cristo" (5,9-10).

Todo esto proporciona algunas percepciones muy valiosas respecto a las iglesias para las que fue concebida esta enseñanza: una es que los esclavos constituían una parte considerable de esas comunidades –presumiblemente, muchos esclavos judíos de la diáspora occidental encontraban una nueva esperanza en el Evangelio del Mesías Jesús–, y otra que la posición generalmente humilde de los cristianos los hacía vulnerables a recelos y provocaciones por parte de sus convecinos y sospechosos ante las autoridades en sus ciudades y pueblos. Mientras que muchos elementos de la enseñanza son totalmente compartidos con Pablo, y presumiblemente muy comunes en el cristianismo primitivo, el consuelo que hallar en el modo como murió Jesús (y no solo en el carácter vicario de su sufrimiento) es una nota distintiva que 1 Pedro añade al tema[230].

iv) La primera Carta de Pedro enseña respecto a *vivir en un mundo hostil*. En el fondo de toda ella está la idea de que las comunidades de seguidores judíos del Mesías Jesús tienen que vivir dentro de una sociedad cuyas autoridades y valores son antagónicos a los suyos.

- Esta circunstancia es ya aludida en la descripción de los destinatarios de la carta: viven en el exilio (1,1) en calidad de extranjeros (1,17; 2,11). La imagen del exilio hace concebir esa vida como residencia temporal en un contexto hostil (1,17-18; 2,11-12), lejos de donde se encuentra su verdadera herencia y ciudadanía (1,4; cf. Flp 3,20; Heb 11,13-16)[231].

---

cristianos parecería confirmada en 4,15-16 (véase 2,14). Similarmente, en 3,15, la terminología no excluye un contexto judicial: la fórmula *aiteō logon* ('preguntar la razón') concuerda con un interrogatorio judicial, y *apología* ('defensa, justificación') indica el derecho a replicar de alguien interrogado por un tribunal" (n. 27).

[230] El sufrimiento no es un tema tan prominente en Santiago, pero véase P. H. Davids, "Why Do We Suffer? Suffering in James and Paul", en Chilton / Evans (eds.), *The Missions of James, Peter, and Paul*, 435-466.

[231] El uso metafórico es también frecuente en los LXX: Lv 25,23; 1 Cr 29,15; Sal 38,13; 118,19 (Achtemeier, *1 Peter*, 126 n. 38).

- Igualmente notable, en comparación con Pablo, es la actitud similar con respecto al estado derivado de ser *parokoi* en tierra extranjera. Así como Pablo aconsejó enfáticamente a los creyentes romanos que no reaccionasen frente a la persecución, sino que honrasen a las autoridades civiles y fueran buenos ciudadanos (Rom 12,9–13,7), 1 Pedro aconseja a los creyentes que residen en el extranjero que sean buenos vecinos y honren a las autoridades, incluido el emperador (2,11-17; 4,14).
- La carta insta a los creyentes a guardar fielmente los diez mandamientos y las leyes (evitando el asesinato, el adulterio, el robo o cualquier otro delito [4,3.15]) y mostrar absoluto respeto a los que no son cristianos (2,17)[232]. Este compromiso ético de los creyentes, junto con el culto, podría ser característico del cristianismo de Asia, como sugiere el informe de Plinio a Trajano *(Ep.,* 10.96): los cristianos juran solemnemente "no cometer ningún delito, sino evitar el hurto, el robo con fuerza, el adulterio; no faltar a la palabra dada ni negar, al reclamárselo, el depósito confiado" (cf. 4,15)[233].
- El hecho de que la exhortación a los esclavos se centre casi exclusivamente en su vulnerabilidad a un trato duro e injusto (2,18-20) y de que los pasajes consideren la posibilidad de hostilidad e injurias (3,9.14-17; 4,16) viene a recordarnos convenientemente lo expuestos que estaban los primeros creyentes en el Mesías Jesús a la beligerancia de quienes sentían animadversión hacia su fe.
- Un aspecto interesante es que, en los preceptos de moral familiar, las mujeres creyentes podían tener maridos no creyentes (3,1-6), mientras que las mujeres de los maridos creyentes tenían que ser también cristianas (3,7)[234]. Esto indica que, ya en los primeros tiempos, el cristianismo atraía a un número mayor de mujeres que de hombres. Pero lo que viene más al caso es el perceptible carácter patriarcal del contexto en el que tenían que desenvolverse aquellos cristianos: cuando se convertía el cabeza de familia, natu-

---

[232] Debo este punto a Puig y Tàrrech, quien también señala: "Este es el sentido más probable del difícil vocablo *allotriepiskopos* (4,15): los creyentes no han de entremeterse en los asuntos de los otros grupos sociales o asociaciones (las famosas *haeteriae*) y deben respetar a todo el mundo". Sobre la dificultad de determinar el sentido de *allotriepiskopos,* véase BDAG, 47: "persona que se injiere en asuntos que no le conciernen, entrometido"; también, "quien oculta objetos robados" o incluso "espía, confidente, revolucionario".

[233] Texto completo en § 21.1e, *supra.*

[234] Véase Achtemeier, *1 Peter,* 217.

ralmente le seguían los otros miembros de ella; en cambio, cuando se convertía la mujer, muchas veces no ocurría lo mismo con el marido, por lo cual la nueva cristiana debía mostrar en la indumentaria y en el proceder una circunspección aún mayor que antes, para que no se pensara que estaba desafiando la autoridad de su esposo.

- Presumiblemente, las exhortaciones a no amoldarse a antiguos modelos de comportamiento (1,14; 4,2-3), a conducirse entre los gentiles de manera ejemplar (*kalos* [2,12]), para evitar decepciones y buscar la paz (3,10-11), así como para hacer el bien (3,11.13.16-17), eran también un modo de distinguir la manera de vivir de los cristianos de la de quienes estaban a su alrededor.
- De regular aparición en 1 Pedro es el recordatorio de la esperanza acariciada por los cristianos (1,3.13.21; 3,5.15) y del juicio divino (1,17; 2,12; 4,5-6), del que ni siquiera los creyentes estarían exentos (4,17-18); tener ambas cosas presentes ayudaría a no dejarse seducir por los señuelos de la sociedad presente ni ceder al desaliento frente a las múltiples adversidades.

En suma, 1 Pedro proporciona una teología pensada a fondo y una base al nuevo movimiento, que en los primeros siglos se veía demasiado diferente en sus creencias, valores y prácticas de la sociedad contemporánea y sus costumbres para sentirse cómodo en aquel ambiente. Y aunque posteriormente el cristianismo devino en Occidente una religión de Estado, una estructura instalada en el *establishment* político, encontró mucho más difícil avenirse a los postulados de 1 Pedro y vivir de acuerdo con ellos.

v) Un tema final es *la Iglesia desde la perspectiva de 1 Pedro.* La carta proporciona también un par de vislumbres de la vida colectiva de las comunidades cristianas para las que fue compuesto el escrito.

- La mención de "ancianos" (5,1.5) es reminiscente de la iglesia jerosolimitana (§ 23.3e), así como de Sant 5,14, y hace pensar una vez más en una organización inspirada en el modelo sinagogal, lo cual podría indicar estructuras que se consideraban como sinagogas.
- La imagen del pastor que cuida su rebaño (5,2-4) era quizá particularmente asociada con Pedro (cf. Jn 21,15-17) y podría sugerir influencia de Pedro en qué pensaban de sí mismas las comunidades por él atendidas y qué de sus propios ministros.
- La concepción tan paulina de las comunidades como carismáticas en su funcionamiento (4,10-11), con sus miembros agraciados

cada uno con un don (*charisma*)[235], ya sea de palabra o de servicio, y dependientes de palabras y de gracia para ejercer el carisma (cf. Rom 12,3-8; 1 Cor 12), sugiere iglesias que siguieron viviendo por el Espíritu (cf. Gál 5,25–6,2) y reconociendo dirigentes que emergían a través de su ministerio y su atención pastoral (cf. 1 Cor 16,15-18; 1 Tes 5,12-13).

- Como es frecuente en el cristianismo primitivo, el bautismo desempeña un papel importante en el comienzo del proceso de salvación también en 1 Pedro. Lo interesante está en la definición: "no es eliminación de la suciedad del cuerpo, sino prenda (o petición a Dios [*eperōtēma eis theon*]) de una buena conciencia" (3,21)[236].

- El autor concibe la Iglesia como universal: "vuestros hermanos esparcidos por todo el mundo" (5,9). "A lo largo del texto, el autor se refiere a la comunidad en un sentido amplio, sin hacer una clara distinción entre una iglesia local y la Iglesia universal. Las únicas referencias territoriales se encuentran al principio (1,1: las cinco provincias romanas) y al final (5,9: 'todo el mundo')"[237].

En todo esto no debemos olvidar que 1 Pedro seguramente representa una voz de la fe judía en Cristo, junto con sus efectos en la vida diaria. Sin la carta, esa voz del siglo I habría quedado casi totalmente perdida para nosotros. Me refiero a la voz de los judíos de la diáspora que llegaron a la fe en Jesús Mesías principalmente por medio de la misión de Pedro, apóstol de los circuncisos. A través de Pablo hemos oído y conocido mejor a los primeros cristianos gentiles, así como las comunidades mixtas, en las que predominaban los gentiles. Con la Carta de Santiago, y hasta cierto punto con Hechos (Lucas narra a menudo desde una perspectiva jerosolimitana), hemos oído a creyentes judíos moderados exponer con intensidad sus puntos de vista en Jerusalén. Pero con 1 Pedro son probablemente las comunidades del Mesías Jesús de la diáspora occidental, mayoritariamente judías en su composición, las que podemos escuchar, encontrando la misma clase de enseñanza y predicación que las fundó y sostuvo. Si es así, 1 Pedro presta un servicio de valor incalculable, porque de otro modo quedaría casi totalmente desconocido para nosotros el esta-

---

[235] Fuera del corpus paulino, en el NT se encuentra *charisma* solo en 1 Pe 4,10.

[236] Véase mi *Baptism in the Holy Spirit*, 217-218.

[237] Puig i Tàrrech ("Mission", n. 28), quien señala que el término utilizado aquí es *kosmos* y no *oikoumenē*: "La perspectiva es tan universal que posiblemente sobrepasa las fronteras del Imperio". Similarmente, Diogneto 6.2: "Hay cristianos en todas las ciudades del mundo".

blecimiento en esas regiones y círculos de lo que acabaría siendo el cristianismo.

37.4 El fin del comienzo

¿Hasta dónde, pues, hemos llegado en nuestro intento de seguir a la primera generación del cristianismo en sus comienzos?

a. La historia hasta este punto

En cuarenta años, un movimiento surgido en los días subsiguientes a la muerte de Jesús el Nazareno había pasado por una infancia complicada hasta llegar a una vigorosa adolescencia. Desde los comienzos casi enteramente en Jerusalén y Judea se había extendido de manera considerable, primero –y quizá primariamente, según parece– en la diáspora judía y a través de ella. Los datos fiables que disponemos indican una notable expansión en Siria, en el sur y el oeste de la península de Anatolia (Asia Menor), en Macedonia y Grecia y en las ciudades comerciales de Italia. Indican también un movimiento que comenzó como una secta judía, pero que en su considerable atractivo para no judíos empezaba ya a convertirse en algo diferente. Sin embargo, dado que la expansión parece haberse iniciado generalmente en sinagogas y comunidades judías de la diáspora, y entre gentiles previamente atraídos por las creencias y costumbres judías, es probable que la secta de Jesús el Mesías encontrase también acogida en otras comunidades de la diáspora, particularmente las de Alejandría y Cirenaica, en Occidente, y las de Mesopotamia y del este de Siria, en Oriente. Las tradiciones existentes sobre esta cuestión serán examinadas con más detalle en el tomo III.

En todo esto, naturalmente, nos referimos solo a pequeños grupos: comunidades e iglesias domésticas, quizá muchas de ellas compuestas por no más de una docena de personas. A menudo, al parecer, no había más que uno de esos grupos ("la iglesia entera") incluso en ciudades tan grandes como Corinto, mientras que eran probablemente varias las sinagogas. Las iglesias domésticas estaban con frecuencia ocultas a la vista de la población en general, dentro de barrios bajos y callejuelas de las ciudades o pueblos, en contraste con los templos y cultos abiertos al público en lugares prominentes. Por eso no hay que exagerar el tamaño y número de las primeras iglesias cristianas, ni la amplia dispersión de los pequeños grupos debe entenderse sin más como indicio de un movimiento en gran escala. Únicamente Jerusalén (Hch 21,20) y Roma (Tácito, *Ann.*, 15.44.2-5) parecen haber conocido un pronto florecimiento del cristianismo. Una estimación

moderna, basada en la experiencia actual de nuevos movimientos, sugiere que el número de cristianos pudo haber sido de solo unos tres mil en total[238], pero al hacer ese cálculo no se han tenido en cuenta los "muchos miles" de Hch 21,20 ni el "vasto número" de Tácito (*Ann.*, 15.44,2). En cambio, Bo Reicke calcula unos cuarenta mil creyentes y adeptos hacia el año 67, entre ellos quizá unos veinticinco mil en Palestina, Transjordania y Siria, al menos cinco mil en Asia Menor y posiblemente dos mil en Grecia e Italia[239]. Pero cualesquiera que fueran los números reales, ya imposibles de conocer, lo cierto es que la semilla había sido esparcida ampliamente; la sal (o la levadura) empezaba a producir su efecto.

No hay modo de determinar la medida exacta en que las calamidades de los años sesenta afligieron al nuevo movimiento. Una vez más, el impacto de ellas en la literatura judía y cristiana posterior al año 70 será objeto de estudio en el tomo III. Pero los efectos, devastadores como tuvieron que ser en Jerusalén y Roma, seguramente se notaron mucho menos en otros lugares. Desconocemos hasta qué punto los creyentes judíos en Antioquía de Siria, Alejandría, Libia y Cirene se vieron afectados por la extendida reacción contra la rebelión judía (Josefo, *Guerra*, 7.41-62, 409-450). Es probable, sin embargo, que en otras partes, como Asia Menor y la región del Egeo, los efectos de esa rebelión no fueran, ni mucho menos, tan graves para los grupos cristianos. Si las cartas del vidente del Apocalipsis, de Ignacio de Antioquía y de Plinio el Joven sirven de alguna guía, no se produjo una disminución significativa –si hubo alguna– en el crecimiento de las iglesias.

Fue en ese contexto donde las tres cartas examinadas en este mismo capítulo seguramente desempeñaron su papel. Representaban el testimonio de un movimiento que, tras recoger el legado de dirigentes de la primera generación, había encontrado en él una confirmación clara de sus creencias compartidas y distintivas, inspiración renovada para la tarea continua de difundir el Evangelio de Jesucristo y el estímulo necesario para vivir unas vidas configuradas de acuerdo con las promesas y tradiciones. Las cartas, pues, no eran las últimas voluntades y testamentos de un movimiento herido de muerte por las catástrofes de los años sesenta, sino las constituciones para los herederos de aquellos dirigentes, las bases sobre las que se realizaría la siguiente fase en la construcción del cristianismo.

---

[238] R. Stark, *The Rise of Christianity* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1996, 1997), 5-7.

[239] Reicke, *New Testament Era,* 302-303. Como señala Schnabel, Elliott piensa que la cifra correspondiente a Asia Menor ha sido estimada por lo bajo (*1 Peter,* 89), y Schnabel baraja la posibilidad de que hubiera allí por lo menos ciento cincuenta mil cristianos hacia el año 100 (*Mission,* 848).

¿Adónde hemos llegado, pues, en nuestro intento de conocer el cristianismo en sus comienzos? Más concretamente, ¿cómo responden las averiguaciones realizadas hasta ahora a las preguntas planteadas al principio del presente tomo? Estas, recordemos, se centraban principalmente en la doble cuestión de la continuidad entre Jesús y el cristianismo embrionario, surgido después de su muerte (§ 20.2: "De Jesús a Pablo"), y de cómo una secta judía se convirtió en una religión gentil (§ 20.3). Y siempre presente detrás de la escena ha estado la cuestión de si el cristianismo de los primerísimos tiempos era uno solo o estaba constituido por varios movimientos; de si la realidad histórica de "el cristianismo en sus comienzos" durante el período 30-70 d. C. debe ser llamada "cristianismo" (o "cristianismo embrionario") o mejor "cristianismos", indicando con este plural unos cuantos movimientos cuya cohesión estrecha no puede darse simplemente por supuesta. Es oportuno, por tanto, concluir el presente volumen con unas reflexiones sumarias sobre estos tres asuntos fundamentales.

b. ¿Qué grado de continuidad mantuvieron los primeros cristianos con la misión y el mensaje de Jesús?

La cuestión de la continuidad surge –conviene recordarlo– sobre todo por dos razones: primera, por el escaso interés que la misión y enseñanza prepascuales de Jesús parecen reflejar en los primeros escritos cristianos, y, segunda, porque las afirmaciones hechas con respecto a Jesús dan la impresión de haber convertido su mensaje (que ponía el acento en el reino de Dios) en algo distinto (centrado en el Señor Jesucristo). Si reunimos lo averiguado a lo largo de este estudio, ¿qué respuestas empiezan a emerger?

- Es un hecho indudable que la convicción de que Dios había resucitado a Jesús de entre los muertos y lo había exaltado y sentado a su derecha transformó a los primeros discípulos de Jesús y sus creencias acerca de él. Se comprende, entonces, que ellos centrasen inicialmente sus predicaciones y enseñanzas en la exposición detallada de las consecuencias de esta creencia básica.

- El desarrollo de esas convicciones fundamentales dio origen a algunas aserciones asombrosas, que atribuían a Jesús participación en funciones que el pensamiento judío antes adscribía solo a Dios, y también en el culto antes solo a Dios reservado[240]. Esto parece tras-

[240] Cf. especialmente Hch 2,33; 1 Cor 8,6; Flp 2,10-11.

cender todo lo que se recordaba que había dicho Jesús acerca de sí mismo. Sin embargo,

- La aserción de que él era Mesías fue parte integral de la tradición de Jesús desde el principio.
- A la luz de la tradición presente en Mc 14,62-64, es al menos discutible que esas creencias del cristianismo temprano estuvieran en continuidad con las esperanzas y expectativas del propio Jesús.
- El grado en el que los pasajes cristológicos de los evangelios sinópticos evidencian una reflexión posterior sobre lo que Jesús había dicho constituye un testimonio de que esas reflexiones de los primeros cristianos fueron alimentadas por la tradición de Jesús.

• Hay indicios de algún desarrollo en las reflexiones más tempranas sobre el significado de la muerte de Jesús: desde una interpretación coherente con una participación continua en el culto del templo hasta una visión de la muerte de Jesús como la ofrenda definitiva por el pecado, reminiscente de la función del chivo expiatorio el Día de la Expiación, con la implicación de que el culto sacrificial en el templo era ya superfluo para los creyentes en el Mesías Jesús. Pero, como vimos en *Jesús recordado*, es difícil evitar la conclusión de que Jesús había previsto su propia muerte como parte integral de la misión que él había sido enviado a cumplir.

• El otro aspecto sumamente llamativo en la alborada del cristianismo es la vitalidad de la experiencia espiritual de los primeros creyentes, atribuida al derramamiento del Espíritu de Dios sobre ellos. Esa oleada de exuberancia espiritual no caracterizó solamente a la comunidad primitiva de Jerusalén, sino que también se reveló decisiva en la extensión del Evangelio a los no judíos. Pero asimismo sorprende el estrecho vínculo que se estableció, al parecer desde el principio, entre esa experiencia y las convicciones fundacionales acerca de Jesús[241]. Fue la estrechez del vínculo lo que impidió que el entusiasmo espiritual diera como resultado una diferente clase de movimiento religioso.

• El cuidado con el que Hechos presenta a los primeros predicadores hablando del reino de Dios sugiere que el tema principal de la predicación de Jesús siguió influyendo en al menos algunos sectores del nuevo movimiento.

[241] Véase, por ejemplo, Hch 1,5 y 11,16; 2,33 (otra vez); Rom 8,9.15-16; Gál 3,1-5; 4,4-7; Heb 2,3-4.

- Quizá lo más importante son los indicios y pruebas de que la tradición de la enseñanza de Jesús y el carácter de su misión constituyeron una fuerza continua, particularmente en la parénesis y de muchas comunidades, reflejada en las cartas del NT. Una y otra vez, en ellas se vislumbra la existencia de un cúmulo de material tradicional, que los autores de esas epístolas daban por supuesto, como también debían de suponer –y esto es lo esencial– que sus lectores/oyentes estaban familiarizados con él[242]. Se puede pensar con seguridad que durante todo ese período, del que no ha llegado clara evidencia de que la tradición de Jesús ya hubiera sido puesta por escrito (al menos de manera extensa), esa tradición circulaba ampliamente y también era ampliamente conocida en múltiples formas y combinaciones.

No debe exagerarse, en suma, el grado de desconexión entre la misión de Jesús y el Evangelio pospascual. El hecho de que la tradición de Jesús pudiera ser presentada (en el subsiguiente formato) como *evangelio,* es decir, como expresión de la predicación y enseñanza de las primeras iglesias, no se debe desdeñar, y menos aún ignorar por completo, como sucede a menudo.

Lo que más intriga despierta, sin embargo, es la continuidad/discontinuidad entre la expectativa de Jesús y la de los creyentes pospascuales. Por supuesto, es posible argüir, como algunos han señalado, que la expectativa de Jesús se cumplió, al menos en parte, con lo que los cristianos creían que le había acontecido a él (su resurrección y exaltación)[243]. Pero toda la cuestión de la expectativa de los primeros cristianos sobre el retorno inminente (parusía) de Jesús desde el cielo permanece oscura, tanto en su origen (¿esperaba Jesús regresar?) como en los efectos de la decepción causada (por "el retraso de la parusía"). En realidad, hay pocos indicios en los escritos de la primera generación de que "el retraso de la parusía" fuera visto como problema: la devoción de Pablo a Cristo parece haber estado entreverada, en cierto grado y hasta el final, de la espera de ese acontecimiento para un tiempo inminente (cf., por ejemplo, Flp 4,5), y hay recuerdo de que Santiago avisó: "¡Mirad que el Juez está ya a la puerta!" (Sant 5,9). Pero ¿en qué medida los desastres de los años sesenta cambiaron las cosas? Las muertes de los tres líderes de la primera generación y la destrucción de Jerusalén y su templo en 70 d. C. debieron de tener alguna repercusión en el pensamiento escatológico cristiano, sobre todo si la

[242] Sobre Pablo, véase *Jesús recordado,* 224 n. 48; en § 37, nótese de nuevo Ef 4,20-21 (nn. 55, 59, *supra*) y § 37.2c y 37.3b.

[243] Cf. *Jesús recordado,* 854-848, 921-927, 975-978, 982-985.

predicción por Jesús de la destrucción del templo y la venida del Hijo del hombre eran ya vistas en círculos cristianos como anuncio del tiempo final[244]. Por eso, inevitablemente, el impacto producido por la transición hacia la segunda generación de dirigentes y por el desastre del año 70 en la primitiva reflexión cristiana sobre Jesús será uno de los temas a los que dedicaremos una cuidadosa atención en el tomo III.

c. *Del judaísmo al cristianismo*

No cabe duda de que el movimiento surgido a comienzos de los años treinta del siglo I es el cristianismo propiamente dicho. Cualquiera que fuese el grado de continuidad entre Jesús y Pablo, es obvia la continuidad directa entre la secta de los nazarenos y el "cristianismo" identificado por Ignacio de Antioquía. Pero ¿era ese "cristianismo" distinto del "judaísmo", como Ignacio parece implicar? Que hubo una o (como yo prefiero) varias tomas de caminos separados entre el judaísmo y el cristianismo en el período subsiguiente a 70 d. C. es también difícilmente discutible. Pero ¿cuál era la situación entre los años 30 y 70 d. C., el período considerado en este volumen? ¿Hasta qué punto se había producido ya una toma de caminos separados por la época en la que fueron ejecutados los tres grandes líderes del cristianismo de la primera generación? También respecto a esto la imagen se nos ha hecho más clara como producto de lo averiguado en el presente volumen.

- Las primeras descripciones de los seguidores del Mesías Jesús como "la secta de los nazarenos" sitúan al nuevo movimiento firmemente dentro del espectro de las "sectas", que constituían una parte sustancial del judaísmo del Segundo Templo.
- Es difícil negar el carácter completamente judío de la comunidad más antigua del Mesías Jesús en Jerusalén. Esto está claramente atestiguado en Hechos, indicado por la ininterrumpida vinculación al templo y la devota práctica de la Ley, y confirmado por las varias alusiones epistolares de Pablo a que la oposición principal a su misión procedía de Jerusalén.
- La ruptura más palmaria entre el "judaísmo" y uno de los dirigentes de las nueva secta (Pablo) se encuentra en Gál 1,13-14, donde vemos el único uso del término "judaísmo" en el NT. Pero, contextualizado, el pasaje sirve más claramente para recordarnos la diversidad

[244] Mc 13,3-27; Wright no duda en relacionar la "venida del Hijo del hombre" precisamente con la destrucción de Jerusalén y su templo (*Jesus and the Victory of God*, 362).

existente en el judaísmo del Segundo Templo. También nos indica que Pablo, al convertirse, abandonó una forma particular de ese judaísmo diverso, en la que él se había formado y de la que le había venido su celo como perseguidor de la nueva secta. El "judaísmo" de Gál 1,13-14 es solo parte de lo que hoy se identifica como judaísmo del Segundo Templo; en otras palabras, no es sino uno de los judaísmos del siglo I, como prefieren decir algunos investigadores.

- Las nuevas afirmaciones respecto a Cristo, ya referidas, no parecen haber originado especial tensión con los otros judíos. Aunque la idea de un Mesías crucificado debió de producir rechazo en muchos de ellos, hay indicios de que los judíos creyentes en ese Mesías se multiplicaron en la misma Jerusalén. Además, la cuestión solo dejó alguna pequeña marca en la correspondencia paulina. La afirmación de que Jesús era Mesías parece haber producido tan poca controversia que "Mesías" (= Cristo) pronto empezó a perder su sentido titular y se convirtió en nombre propio de Jesús. Y en las cartas paulinas nada indica que ni siquiera las aserciones más exaltadas respecto a Jesús fueran causa de discordia entre Pablo y sus hermanos judíos más tradicionalistas; su fe monoteísta es afirmada repetidamente. La cuestión reaparecerá con cierta fuerza en el tomo III, pero la inferencia más obvia que se puede sacar en lo tocante a las afirmaciones hechas sobre Jesús por la primera generación es que a la mayoría de los judíos debían de parecerles similares a las especulaciones realizadas en reflexiones apocalípticas y místicas del Segundo Templo en relación con héroes famosos exaltados al cielo y con intermediarios angélicos.

- La verdadera manzana de la discordia para la primera generación fue, sin duda, la Ley mosaica: la medida en la que los creyentes gentiles debían observar la Torá. Señalemos de inmediato que no hay indicios reales de que algún misionero cristiano fuera un antinomiano, de los que preconizaban desentenderse por completo de la Ley. El mismo Pablo defendía (en su mayor parte) los diez mandamientos, y su aversión a la *porneia* y a la idolatría era judía al ciento por ciento; sin embargo, Pablo reaccionó con energía contra la Ley como "muro divisorio" (Ef 2,14) que separaba a los judíos de los gentiles. El problema residía en que eran precisamente "obras de la Ley" como la circuncisión y la observancia de las leyes sobre lo puro y lo impuro lo que daba al conjunto de los judíos su estilo de vida y carácter distintivos. En consecuencia, abandonar esas leyes, o incluso practicarlas de manera un tanto libre, era una posibilidad que relativamente pocos judíos se atrevían a contemplar. Y, por lo mismo, las iglesias que crecieron bajo la tutela de Pablo podrían haber sido consideradas

demasiado "poco judías" para que la mayoría de los judíos las viesen como parte de su propia comunidad[245]. De todas maneras, este punto debe ir siempre acompañado de la advertencia de que sabemos demasiado poco sobre la diversidad del judaísmo de la diáspora, para afirmar con confianza lo que era aceptable o no en las múltiples sinagogas de fuera de Palestina.

- Al mismo tiempo, en lo tocante a su posición legal frente a las autoridades civiles, es probable que las iglesias domésticas siguieran encontrando refugio *de facto* en disposiciones especiales establecidas para las sinagogas judías, ya que la cuestión de si los "cristianos" eran realmente una entidad separada de la comunidad judía en cada ciudad no empezó a plantearse hasta ya muy avanzado el período objeto de nuestro estudio.

Ahora que dejamos el cristianismo de la primera generación, una de las conclusiones a las que podemos llegar es que seguramente ya había empezado a producirse en la diáspora la separación entre el cristianismo embrionario y el judaísmo del Segundo Templo. La continuidad en teología y ética era firme y clara. Legalmente, la mayoría de las pequeñas iglesias seguían al abrigo del estatuto legal de las sinagogas, pero, sociológicamente, cada vez había más iglesias de composición predominantemente gentil que empezaban a desarrollar un estilo de vida divergente del judaísmo. Como veremos, la imagen sigue lejos de estar clara, ya que, durante varios siglos, los cristianos tuvieron que ser disuadidos de acudir a la sinagoga en sábado y de observar las prácticas y fiestas judías[246].

También aquí, sin embargo, conviene hacer hincapié en que el desastre del año 70 debió de tener repercusiones enormes que afectaron a las generaciones siguientes. Porque, de manera constante, los primeros dirigentes cristianos habían afirmado el carácter judío del movimiento. La esperanza cristiana podía ser expresada todavía en relación con "la restauración de Is-

---

[245] V. A. Meeks, "Braking Away: Three New Testaments Pictures of Christianity's Separation from the Jewish Communities", en J. Neusner / E. S. Frerichs (eds.), *"To See Ourselves as Others See Us": Christian Jews, "Others" in Late Antiquity* (Chico: Scholars, 1985), 93-115, hizo esta famosa declaración: "*Teológicamente* es correcto decir que las Escrituras y las tradiciones del judaísmo son una parte central e indeleble de la identidad de los cristianos paulinos. *Socialmente,* sin embargo, los grupos paulinos nunca fueron una secta del judaísmo. Organizaban sus vidas independientemente de las asociaciones judías presentes en las ciudades donde habían sido fundados y, aparentemente, hasta donde los datos nos permiten deducir, se relacionaban poco o nada con los judíos" (106).

[246] Véase mi *Partings,* especialmente ^{2}2006, xi-xxx.

rael" (Hch 1,6). La llegada de gentiles podía entenderse aún como una expansión de aquello que definía a Israel (Rom 9–11) o como un corolario adicional al retorno de los exiliados de la diáspora y a la reconstrucción de la morada de David desde sus ruinas (Hch 15,16-18). Pero la destrucción del templo de Jerusalén debió de poner en cuestión toda esperanza manifestada desde la perspectiva de la restauración de Israel. ¿Cómo sobrevivieron al desastre los dos componentes (restauración de Israel, llegada de gentiles)? ¿Cómo se miraron mutuamente los creyentes judíos y los gentiles a partir de entonces? Si la visión paulina de una Iglesia mixta, de judíos y gentiles que dieran culto en armonía, era *sociológicamente* de realización improbable, ¿podía su visión de un "Israel" consistente en los llamados por Dios –los judíos primero, pero también los gentiles– ser *teológicamente* sostenible? La transformación de un concepto como "Israel" solo podía darse en la medida en que aún no se había convertido en un concepto diferente. ¿Qué sucedió a este respecto después del año 70?

d. El carácter del cristianismo al final de la primera generación

Por último, no debemos dejar de señalar una vez más que el cristianismo que iba a surgir de los desastres de los años sesenta tenía mucho de cajón de sastre. Ya en un momento temprano, con los helenistas, había empezado a abrirse un abanico o espectro de posiciones, que no tardaron en desplazarse mucho más allá de la secta mesiánica centrada en Jerusalén. La misión paulina dirigida a los gentiles fue el catalizador para una apertura aún mayor del abanico. Y lo más probable, como vimos, es que fracasase el intento de Pablo de subsanar la ruptura resultante entre las iglesias de la misión a los gentiles y de Jerusalén. Pero el espectro y la tensión correspondiente no deben reducirse de hecho a un antagonismo entre Pedro y Pablo, posición por la que se inclinaba Baur, o entre Pablo y Santiago, como han venido prefiriendo los herederos de Lutero. En el espectro –o espectros– había una complejidad mucho mayor con:

- Los creyentes judíos muy conservadores (los "falsos hermanos", "falsos apóstoles"), situados en un extremo.
- Una o más de las facciones (predominantemente gentiles) que se opusieron a Pablo, en el otro extremo,
- Y Santiago, Pedro y Pablo, un tanto dispersos de izquierda a derecha, entre ambas posiciones.

El hecho, más bien incómodo, es que ese cristianismo de la primera generación nunca fue la Iglesia pura, ideal, imaginada por generaciones

posteriores, que la describieron como "la era apostólica", y cuyo regreso fue anhelado por reformadores radicales. Como ya hemos indicado, es probable que los judíos conservadores situados en el extremo pasasen a engrosar las que luego fueron designadas "sectas (heréticas) judeocristianas". Y es también tentador presentar un cambio similar en el otro lado del espectro vinculándolo al gnosticismo, que iba a surgir con fuerza creciente en el siglo II. Estudiar si esto era así y, en caso afirmativo, en qué medida, constituirá una parte importante del tomo III. Una cuestión particular será si la pérdida efectiva del extremo jerosolimitano cambió el carácter del espectro en su conjunto.

Conectada con el concepto de sí mismo del nuevo movimiento y con su identidad está la cuestión de qué efecto tuvo la transición desde el cristianismo carismático de la primera generación a su forma en la segunda y tercera generaciones. Porque la inspiración y justificación por el Espíritu que caracterizó al cristianismo embrionario era inherente a él, sobre todo el Pentecostés de Jerusalén y los subsiguientes Pentecostés gentiles. La tensión entre carisma y función, ya familiar por las frecuentes tensiones entre profetas y sacerdotes/culto en la historia de Israel, pronto emergió de nuevo en las discordancias entre "hebreos" y "helenistas" y entre prescripciones haláquicas procedentes de Jerusalén y el consejo paulino de ser guiado por el Espíritu. ¿Cómo acabaron esas tensiones en las generaciones posteriores al año 70? ¿En la "rutinización" o "institucionalización" del carisma, como ha sugerido Weber? ¿O en una nueva ampliación del espectro o una ulterior ruptura de la frágil unidad del cristianismo? Siempre hay que tener presente la cuestión de si lo que surgió como "cristianismo" en el siglo II responde plenamente al alcance y la diversidad del impacto causado por Jesús, por su resurrección y por la experiencia del (o su) Espíritu, y también hay que preguntarse si, en sus diversas evoluciones, el cristianismo del siglo II estaba adquiriendo (o ya había adquirido) un carácter diferente del cristianismo de la primera generación.

Estas cuestiones centrales serán debidamente tratadas en el tomo III. Entretanto, queda simplemente reiterar que de los tres dirigentes principales de la primera generación se puede decir con razón que juntos representan lo constante en la diversidad del cristianismo de esa generación inicial. Un cristianismo de índole íntegramente judía/veterotestamentaria, con un evangelio de salvación tanto para el judío como para el gentil, que unía a ambos mediante la fe compartida en el Mesías/Cristo Jesús, inspirada por su misión y enseñanza y su muerte y resurrección; una fe consagrada al único Dios a través de Cristo, y motivada y validada por el Espíritu.

Bibliografía

Comentarios

Hechos

Barrett, C. K., *The Acts of the Apostles.* 2 vols. (ICC; Edimburgo: Clark, 1994-1998).

Boismard, M.-E., y L. Lamouille, *Les Actes des deux apôtres.* 3 vols. (EB; París: Gabalda, 1990).

Bruce, F. F., *The Acts of the Apostles* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, [3]1990).

———, *The Book of the Acts* (Grand Rapids: Eerdmans, [3]1988).

Conzelmann, H., *Die Apostelgeschichte* (HNT 7; Tubinga: Mohr Siebeck, 1963).

Dunn, J. D. G., *The Acts of the Apostles* (Peterborough: Epworth, 1996).

Fitzmyer, J. A., *The Acts of the Apostles* (AB 31; Nueva York: Doubleday, 1998).

Haenchen, E., *The Acts of the Apostles* (trad. ingl. Oxford: Blackwell, 1971).

Harnack, A., *Die Apostelgeschichte* (Leipzig: Hinrich, 1908).

Jervell, J., *Die Apostelgeschichte* (KEK; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998).

Johnson, L. T., *The Acts of the Apostles* (Collegeville: Liturgical Press, 1992).

Pesch, R., *Die Apostelgeschichte.* 2 vols. (EKK 5; Zúrich: Benzinger, 1986).

Preuschen, E., *Die Apostelgeschichte* (HNT 4/1; Tubinga: Mohr Siebeck, 1912).

Schille, G., *Die Apostelgeschichte des Lukas* (THNT 5; Berlín: Evangelische, 1983).

Schneider, G., *Die Apostelgeschichte.* 2 vols. (HTKNT 5; Friburgo: Herder, 1980-1982).

Weiser, A., *Die Apostelgeschichte.* 2 vols. (ÖTKNT 5/1; Gütersloh: Gütersloher, 1981-1985).

Witherington, B., *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).

Romanos

Dunn, J. D. G., *Romans* (WBC 38; Dallas: Word, 1988).

Fitzmyer, J. A., *Romans* (AB 33; Nueva York: Doubleday, 1993).

Haacker, K., *Der Brief des Paulus an die Römer* (THNT 6; Leipzig: Evangelische Verlangsanstalt, 1999).

Jewett, R., *Romans* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 2007).

Keck, L. E., *Romans* (ANTC; Nashville: Abingdon, 2005).

Lohse, E., *Der Brief on the Römer* (KEK; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003).

Moo, D. J., *The Epistle to the Romans* (NICNT; Grand Rapids; Eerdmans, 2004).

Wright, N. T., "The Letter to the Romans", en *New Interpreter's Bible,* vol. 10 (Nashville: Abingdon, 2002).

1 Corintios

Arzt-Grabner, P., *et al.*, *1 Korinther* (PKNT 2; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006).

Barrett, C. K., *1 Corinthians* (BNTC; Londres: Black, 1968).

Conzelmann, H., *1 Corinthians* (Hermeneia; Filadelfia: Fortress, 1976).

Fee, G. D., *The First Epistle to the Corinthians* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1987).

Lietzmann, H., *Korinther I/II* (HNT 9; Tubinga: Mohr Siebeck, 2000).

Lindemann, A., *Der erste Korintherbrief* (HNT 9/1; Tubinga: Mohr Siebeck, 2000).

Schrage, W., *1 Korinther* (EKK 7/4; Düsseldorf: Benziger, 2001).

Thiselton, A. C., *1 Corinthians* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 2000).

Weiss, J., *1 Korinther* (KEK; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1910).

Wolff, C., *Der erste Brief des Paulus an die Korinther,* vol. 2 (THNT 7/2; Berlín: Evangelische, 1982).

2 Corintios

Barrett, C. K., *2 Corinthians* (BNTC; Londres: Black, 1973).

Betz, H. D., *2 Corinthians 8 and 9* (Hermeneia; Filadelfia: Fortress, 1985).

Furnisch, V. P., *2 Corinthians* (AB 32A; Nueva York: Doubleday, 1984).

Harris, M. J., *2 Corinthians* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 2005).

Thrall, M., *2 Corinthians.* 2 vols. (ICC; Edimburgo: Clark, 1994-2000).

Gálatas

Betz, H. D., *Galatians* (Hermeneia; Filadelfia: Fortress, 1979).

Bruce, F. F., *Commentary on Galatians* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1982).

Burton, E. de W., *Galatians* (ICC; Edimburgo: Clark, 1921).

Dunn, J. D. G., *Galatians* (BNTC; Londres: Black, 1993).

Esler, P. F., *Galatians* (Londres: Routledge, 1998).

Lightfoot, J. B., *Saint Paul's Epistle to the Galatians* (Londres: Macmillan, 1865).

Longenecker, R. N., *Galatians* (WBC 41; Dallas: Word, 1990).

Martyn, J. L., *Galatians* (AB 33A; Nueva York: Doubleday, 1997).

Mussner, F., *Der Galaterbrief* (HTNT 9; Friburgo: Herder, [3]1977).

Ramsay, W. M. A., *Historical Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians* (Londres: Hodder & Stoughton, 1900).

Vouga, F., *An die Galater* (HNT 10; Tubinga: Mohr Siebeck, 1998).

Efesios

Barth, M., *Ephesians*. 2 vols. (AB 34, 34A; Nueva York: Doubleday, 1974).

Best, E., *Ephesians* (ICC; Edimburgo: Clark, 1987).

Bruce, F. F., *The Epistles to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1984).

Lincoln, A. T., *Ephesians* (WBC 42; Dallas: Word, 1990).

Muddiman, J., *The Epistle to the Ephesians* (BNTC; Londres: Continuum, 2001).

Schnackenburg, R., *Ephesians* (Edimburgo: Clark, 1991).

Filipenses

Bockmuehl, M., *The Epistle to the Philippians* (BNTC; Londres: Black, 1997).

Fee, G. D., *Philippians* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1991).

Gnilka, J., *Der Philipperbrief* (HTNT 10/3; Friburgo: Herder, [2]1976).

Hawthorne, G. F., y R. P., Martin, *Philippians* (WBC 43; Nashville: Nelson, [2]2004).

Lightfoot, J. B., *Philippians* (Londres: Macmillan, [4]1878).

O'Brien, P. T., *Philippians* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1991).

Colosenses y Filemón

Barth, M., y H. Blanke, *The Letter to Philemon* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000).

Dunn, J. D. G., *The Epistles to the Colossians and to Philemon* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1996).

Fitzmyer, J. A., *The Letter to Philemon* (AB 34C; Nueva York: Doubleday, 2000).

Hübner, H., *An Philemon; An die Kolosser; An die Epheser* (HNT 12; Tubinga: Mohr Siebeck, 1997).

Lightfoot, J. B., *Colossians and Philemon* (Londres: Macmillan, 1875, [3]1879).

Lohse, E., *Colossians and Philemon* (NCBC; Londres: Marshall, Morgan and Scott, 1973).

Schweizer, E., *The Letter to the Colossians* (Londres: SPCK, 1992).

Wilson, R. M., *Colossians and Philemon* (ICC; Londres: Clark International, 2005).

Wolter, M., *Der Brief an die Kolosser; Der Brief an Philemon* (ÖTKNT 12; Gütersloh: Mohn, 1993).

1 y 2 Tesalonicenses

Best, E., *The First and Second Epistles to the Thessalonians* (BNTC; Londres: Black, 1972).

Holtz, T., *Die erste Brief an die Thessalonicher* (EKK 13; Zúrich: Benziger, 1986).

Malherbe, A. J., *The Letters to the Thessalonians* (AB 32B; Nueva York: Doubleday, 2000).

Marshall, I. H., *1 and 2 Thessalonians* (NCBC; Londres: Marshall, Morgan and Scott, 1983).

Trilling, W., *Der zweite Brief an die Thessalonuscher* (EKK 14; Zúrich: Benziger, 1980).

Wanamaker, C. A., *1 and 2 Thessalonians* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1990).

Santiago

Davids, P., *James* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1982).

Dibelius, M., y H. Greeven, *James* (Hermeneia; Filadelfia: Fortress, 1975).

Johnson, L. T., *The Letter of James* (AB 37A; Nueva York: Doubleday, 1995).

Martin, R. P., *James* (WBC 48; Waco: Word, 1988).

Mayor, J. B., *The Epistle of St. James* (Londres: Macmillan, [2]1897).

Mussner, F., *Der Jakobusbrief* (HTKNT 13/1; Friburgo: Herder, [3]1975).

1 Pedro

Achtemeier, P. J., *1 Peter* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 1996).

Brox, N., *Der erste Petrusbrief* (EKK 21; Zúrich: Benziger, 1979).

Elliott, J. H., *1 Peter* (AB 37B; Nueva York: Doubleday, 2000).

Goppelt, L., *A Commentary on 1 Peter* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993).

Selwyn, E. G., *The First Epistle of St. Peter* (Londres: Macmillan, 1947).

Otros trabajos

Achtemeier, P J., "Omne verbum sonat: The New Testament and the Oral Environment of Late Western Antiquity": *JBL* 109 (1990) 3-27.

——, *The Quest for Unity in the New Testament Church* (Filadelfia: Fortress, 1987).

Adams, E., y D. G. Horrell (eds.), *Christianity at Corinth: The Quest for the Pauline Church* (Louisville; Westminster John Knox, 2004).

Ådna, J., "James' Position at the Summit Meeting of the Apostles and the Elders in Jerusalem (Acts 15)", en J. Ådna y H. Kvalbein (eds.), *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2000), 125-161.

Ådna, J., y H. Kvalbein (eds.), *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles* (WUNT 127; Tubinga: Mohr Siebeck, 2000).

Akenson, D. H., *Saint Paul: A Skeleton Key to the Historical Jesus* (Nueva York: Oxford University, 2000).

Aland, K., *Synopsis Quattuor Evangeliorum* (Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1994).

Albi, M. C., *"And Scripture Cannot Be Broken": The Form and Function of the Early Christian Testimonia Collections* (NovTSupp 96; Leiden: Brill, 1999).

Aletti, J.-N., "Romains 4 et Genèse 17. Quelle ènigme et quelle solution?": *Biblica* 84 (2003) 305-325.

Alexander, L. C., *Acts in Its Ancient Literary Context: A Classicist Looks at the Acts of the Apostles* (LNTS 298; Londres: Clark, 2005).

———, "Paul and the Hellenistic Schools: The Evidence of Galen", en T. Engberg-Pedersen (eds.), *Paul in His Hellenistic Context* (Minneapolis: Fortress, 1995), 60-84.

———, "The Pauline Itinerary and the Archive of Theophanes", en J. Fotopoulos (ed.), *The New Testament and Early Christian Literature in Greco-Roman Context*, D. E. Aune Festschrift (Leiden: Brill, 2006), 151-165.

———, "The Preface to Acts and the Historians", en B. Witherington (ed.), *History, Literature and Society in the Book of Acts* (Cambridge: Cambridge University, 1996), 73-103.

———, *The Preface to Luke's Gospel: Literary Convention and Social Convention in Luke 1.1-4 and Acts 1.1* (SNTSMS 78; Cambridge: Cambridge University, 1993).

———, "Reading Luke-Acts from Back to Front", en J. Verheyden (ed.), *The Unity of Luke-Acts* (Lovaina: Universidad de Lovaina, 1999), 419-446.

Alexander, P. S., "Incantations and Books of Magic", en Schürer, *History* III, 342-379.

Allison, D. C., "The Fiction of James and Its Sitz im Leben": *RB* 108 (2001) 529-570.

———, *The Jesus Tradition in Q* (Harrisburg: Trinity, 1997).

Amador, J. D. H., "Revisiting 2 Corinthians: Rhetoric and the Case for Unity": *NTS* 46 (2000) 92-111.

Anderson, R. D., *Ancient Rhetorical Theory and Paul* (Kampen: Kok Pharos, 1996).

Applebaum, S., "The Social and Economic Status of the Jews in the Diaspora", en S. Safrai y M. Stern (eds.), *The Jewish People in the First Century* (Assen: Van Gorcum, 1976) II, 701-727.

Arnold, C. E., *The Colossian Syncretism. The Interface between Christianity and Folk Belief at Colossae* (WUNT 2.77; Tubinga: Mohr Siebeck, 1995).

———, *Ephesians: Power and Magic* (SNTSMS 63; Cambridge: Cambridge University, 1989).

———, "'I Am Astonished That You Are So Quickly Turning Away' (Gál 1,6): Paul and Anatolian Folk Belief": *NTS* 51 (2005) 429-449.

Ascough, R. S., "Greco-Roman Philosophic, Religious, and Voluntary Associations", en R. N. Longenecker (ed.), *Community Formation in the Early Church and in the Church Today* (Peabody: Hendrickson, 2002).

———, *Paul's Macedonian Associations* (WUNT 2.161; Tubinga: Mohr Siebeck, 2003).

———, "The Thessalonian Christian Community as a Professional Voluntary Association": *JBL* 119 (2000) 311-328.

———, "Translocal Relationships among Voluntary Associations and Early Christianity": *JECS* 5 (1997) 223-241.

———, *What Are They Saying about the Formation of Pauline Churches?* (Nueva York: Paulist, 1998).

Ashton, J., *The Religion of Paul the Apostle* (New Haven: Yale University, 2000).

Attridge, H. W., "On Becoming an Angel: Rival Baptismal Theologies at Colossae", en L. Bormann *et al.* (eds.), *Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World,* D. Georgi Festschrift (Leiden: Brill, 1994).

Aune, D. E., "Magic in Early Christianity": *ANRW* 2.23.2 (1980) 1507-1557.

———, *The New Testament in Its Literary Environment* (Filadelfia: Westminster, 1987).

———, "Recent Readings of Paul Relating to Justification by Faith", en D. E. Aune (ed.), *Rereading Paul Together: Protestant and Catholic Perspectives on Justification* (Grand Rapids: Baker, 2006).

Aus, R. D., "Paul's Travel Plans to Spain and the 'Full Number' of the Gentiles of Rom. 11.25": *NovT* 21 (1979) 232-262.

Avemarie, F., *Die Tauferzählungen der Apostelgeschichte* (WUNT 139, Tubinga: Mohr Siebeck, 2002).

Avemarie, F., y H. Lichtenberger (eds.), *Auferstehung – Resurrection* (WUNT 135; Tubinga: Mohr Siebeck, 2001).

Badenas, R., *Christ the End of the Law: Romans 10:4 in Pauline Perspective* (JSNTS 10; Sheffield: JSOT, 1985).

Bahr, G. J., "Paul and Letter Writing in the First Century": *CBQ* 28 (1966) 465-467.

Baker, M., "Paul and the Salvation of Israel: Paul's Ministry, the Motif of Jealousy, and Israel's Yes": *CBQ* 67 (2005) 469-484.

Balch, D. L. *"akribōs... grapsai* (Luke 1:3)", en D. Moessner (ed.), *Jesus and the Heritage of Israel* (Harrisburg: Trinity, 1999).

———, "The Areopagus Speech: An Appeal to the Stoic Historian Posidonius against Later Stoics and the Epicureans", en D. L. Balch *et al.* (eds.), *Greeks, Romans and Christians,* A. J. Malherbe Festschrift (Minneapolis: Fortress, 1990).

———, *Let Wives Be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter* (Missoula: Scholars, 1981).

———, "Rich Pompeiian Houses, Shops for Rent, and the Huge Apartment Buildings in Herculaneum as Typical Spaces for Pauline House Churches": *JSNT* 27 (2004) 27-46.

———, "Stoic Debates about Marriage, Anxiety and Distraction": *JBL* 102 (1983) 429-439.

Ballhorn, G., "Die Miletrede – ein Literaturberich", en F. W. Horn (ed.), *Das Ende des Paulus* (Berlín: De Gruyter, 2001).

Bammel, E., "Galater 1.23": *ZNW* 59 (1968) 108-112.

Banks, R. J., *Paul's Idea of Community* (Exeter: Paternoster, 1980).

———, "The Role of Charismatic and Noncharismatic Factors in Determining Paul's Movements in Acts", en G. N. Stanton *et al.* (eds.), *The Holy Spirit and Christian Origins*, J. D. G. Dunn Festschrift (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 117-130.

Barclay, J. M. G., "Conflict in Thessalonica": *CBQ* 55 (1993) 512-530.

———, "Deviance and Apostasy", en P. F. Esler (ed.), *Modelling Early Christianity* (Londres: Routledge, 1995), 114-127.

———, *Jews in the Mediterranean Diaspora from Alexander to Trajan (323 BCE-117 CE)* (Edimburgo; Clark, 1996).

———, "Mirror Reading a Polemical Letter: Galatians as a Test Case": *JSNT* 31 (1987) 73-93.

———, *Obeying the Truth: A Study of Paul's Ethics in Galatians* (Edimburgo: Clark, 1988).

———, "Ordinary but Different: Colossians and Hidden Moral Identity": *ABR* 49 (2001) 34-52.

———, "Paul among Diaspora Jews: Anomaly or Apostate?": *JSNT* 60 (1995) 89-120.

———, "Paul, Philemon and the Dilemma of Christian Slave-Ownership": *NTS* 37 (1991) 161-186.

———, "Pneumatikos in the Social Dialect of Pauline Christianity", en G. N. Stanton *et al.* (eds.), *The Holy Spirit and Christian Origins*, J. D. G. Dunn Festschrift (Grand Rapids: Eerdmans, 2004).

———, "Thessalonica and Corinth: Social Contrasts in Pauline Christianity: *JSNT* 47 (1992) 49-74.

Barnes, T. D., "An Apostle on Trial": *JTS* 20 (1969) 407-419.

Barnett, P, *The Birth of Christianity: The First Twenty Years* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005).

———, *Jesus and the Rise of Early Christianity: A History of New Testament Times* (Downers Grove: InterVarsity, 1999).

Barrett, C. K., "The Allegory of Abraham, Sarah, and Hagar in the Argument of Galatians" (1976), en *Essays on Paul* (Londres: SPCK, 1982), 154-170.

———, "Cephas and Corinth", en *Essays on Paul* (Londres: SPCK, 1982), 28-39.

———, "Christocentricity at Antioch", en *On Paul* (Londres: Clark, 2003), 37-54.

———, "The End of Acts", en H. Lichtenberger (ed.), *Geschichte–Tradition–Reflexion*, M. Hengel Festschrift. Vol. 3: *Frühes Christentum* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1996), 545-555.

———, *Essays on Paul* (Londres: SPCK, 1982).

———, *Freedom and Obligation: A Study of the Epistle to the Galatians* (Londres: SPCK, 1985).

———, "The Historicity of Acts": *JTS* 50 (1999) 515-534.

———, *Jesus and the Word and the Other Essays* (Edimburgo: Clark, 1995).

———, *Luke the Historian in Recent Study* (Londres: Epworth, 1961).

———, *On Paul: Essays on His Life, Work and Influence in the Early Church* (Londres: Clark, 2003).

———, "Paul and Jerusalem", en *On Paul* (Londres: Clark, 2003), 1-26.

———, *Paul: An Introduction to His Thought* (Londres: Chapman, 1994).

———, "Paul: Councils and Controversies", en M. Hengel y C. K. Barrett, *Conflicts and Challenges in Early Christianity* (Harrisburg: Trinity, 1999), 42-74.

———, "Paul: Missionary and Theologian", en *On Paul* (Londres: Clark, 2003), 55-72.

———, "Quomodo historia conscribenda sit": *NTS* 28 (1982) 303-320.

———, "Sectarian Diversity at Corinth", en T. J. Burke y J. K. Elliott (eds.), *Paul and the Corinthians,* M. Thrall Festschrift (Leiden: Brill, 2003), 287-302.

———, "Things Sacrified to Idols", en *Essays on Paul* (Londres: SPCK, 1982), 40-59.

———, "The Third Gospel as a Preface to Acts? Some Reflections", en F. van Segbroeck (ed.), *The Four Gospels,* F. Neirynck Festschrift (Lovaina: Universidad de Lovaina, 1992), II, 1451-1466.

Bartchy, S. S., "Community of Goods in Acts: Idealization or Social Reality?", en B. A. Pearson *et al., The Future of Early Christianity,* H. Koester Festschrift (Minneapolis: Fortress, 1991), 309-318.

———, "Divine Power, Community Formation, and Leadership in the Acts of the Apostles", en R. N. Longenecker, *Community Formation in the Early Church and in the Church Today* (Peabody: Hendrickson, 2002), 89-104.

———, *MALLON CHRĒSAI: First-Century Slavery and the Interpretation of 1 Corinthians 7,21* (SBLDS 11; Missoula: Scholars, 1973).

Barth, M., *et al., Paulus – Apostat oder Apostel?* (Ratisbona: Pustet, 1977).

Barton, S. C., "'All Things to All People': Paul and the Law in the Light of 1 Corinthians 9.19-23", en J. D. G. Dunn (ed.), *Paul and the Mosaic Law* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1996), 271-285.

———, "Paul's Sense of Place: An Anthropological Approach to Community Formation in Corinth": *NTS* 32 (1986) 225-246.

Barton, S. C., y G. H. R. Horsley, "A Hellenistic Cult Group and the New Testament Churches": *JAC* 24 (1981) 7-41.

Bash, A., *Ambassadors for Christ: An Exploration of Ambassadorial Language in the New Testament* (WUNT 2.92; Tubinga: Mohr Siebeck, 1997).

Bassler, J. M., *Divine Impartiality: Paul and a Theological Axiom* (SBLDS 59; Chico: Scholars, 1982).

———, "*Skeuos:* A Modest Proposal for Illuminating Paul's Use of Metaphor in 1 Thessalonians 4:4", en L. M. White y O. L. Yarbrough (eds.), *The Social World of the Christians,* W. A. Meeks Festschrift (Minneapolis: Fortress, 1995).

Bauckham, R. J., "The Eyewitnesses and the Gospel Tradition": *JSHJ* 1 (2003) 28-60.

———, "For What Offence Was James Put to Death?", en B. Chilton y C. A. Evans (eds.), *James the Just* (Leiden: Brill, 1999).

———, *God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament* (Carlisle: Paternoster, 1998).

———, *Gospel Women: Studies of the Named Women in the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002).

———, "James and Jesus", en B. Chilton y J. Neusner, *The Brother of Jesus* (Louisville: Westminster John Knox, 2001), 100-137.

———, "James and the Gentiles (Acts 15.13-21)", en B. Witherington (ed.), *History, Literature and Society in the Book of Acts* (Cambridge: Cambridge University, 1996), 154-184.

———, "James and the Jerusalem Church": *BAFCS* IV, 415-480.

———, "James, Peter and the Gentiles", en B. Chilton y C. Evans (eds.), *The Missions of James, Peter, and Paul* (Leiden: Brill, 2005), 91-142.

———, *James: Wisdom of James, Disciple of Jesus the Sage* (Londres: Routledge, 1999).

———, *Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006).

———, "Jesus and the Jerusalem Community", en O. Skarsaune y R. Hvalvik (eds.), *Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries* (Peabody: Hendrickson, 2007), 55-95.

———, *Jude anf the Relatives of Jesus in the Early Church* (Edimburgo: Clark, 1990).

———, "Kerygmatic Summaries of the Speeches of Acts", en B. Witherington (ed.), *History, Literature and Society in the Book of Acts* (Cambridge: Cambridge University, 1996), 154-184.

———, "The Martyrdom of Peter in Early Christian Literature": *ANRW* 2.26.1 (1992) 539-595.

———, "The Parting of the Ways: What Happened and Why": *ST* 47 (1993) 135-151.

——— (ed.), *The Book of Acts in Its Palestinian Setting* (= *BAFCS* 4) (Grand Rapids: Eerdmans, 1995).

Bauer, W, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, 1934, 1964 (trad. ingl. Filadelfia: Fortress, 1971).

Baur, F. C., "Die Christuspartei in der Korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des patrinische und paulinischen Christentum in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom": *Tübinger Zeitschrift für Theology* 4 (1831) 61-206.

———, *The Church History of the First Three Centuries*, 1853 (trad. ingl. 2 vols. Londres: Williams & Norgate, 1878, 1879).

———, *Paul: The Apostle of Jesus Christ*, 1845 (trad. ingl. 2 vols. Londres: Williams & Norgate, 1873, 1875).

Beale, G. K., "Peace and Mercy upon the Israel of God: The Old Testament Background of Galatians 6,16b": *Biblica* 80 (1999) 204-233.

Beasley-Murray, G. R., *Baptism in the New Testament* (Londres: Macmillan, 1963).

Beatrice, P. F., "Apollos of Alexandria and the Origins of the Jewish-Christian Baptist Encratism": *ANRW* 2.26.2 (1995) 1232-1275.

Beattie, G., *Women and Marriage in Paul and His Early Interpreters* (LNTS 296; Londres: Clark International, 2005).

Becker, E.-M., "Autobiographisches bei Paulus", en E.-M. Becker y P. Pilhofer (eds.), *Biographie and Persönlichkeit des Paulus* (WUNT 187; Tubinga: Mohr Siebeck, 2005), 67-87.

Becker, E.-M., y P. Pilhofer (eds.), *Biographie und Persönlichkeit des Paulus* (WUNT 187; Tubinga: Mohr Siebeck, 2005).

———, *Paul: Apostle to the Gentiles* (Louisville: John Knox, 1993).

——— (ed.), *Christian Beginnings: Word and Community from Jesus to Post-apostolic Times,* 1987 (Louisville: Westminster John Knox, 1993).

Beckheuer, B., *Paulus und Jerusalem. Kollekte und Mission im theologischen Denken des Heidenapostels* (Francfort: Lang, 1997).

Bell, R. H., *Provoked to Jelousy: The Origin and Purpose of the Jealousy Motif in Romans 9-11* (WUNT 2.63; Tubinga: Mohr Siebeck, 1994).

Bellinger, W. H., y W. R. Farmer (eds.), *Jesus and the Suffering Servant: Isaiah 53 and Christian Origins* (Harrisburg: Trinity, 1998).

Ben-Chorin, S., *Paulus. Dar Völkerapostel in jüdischer Sicht* (Múnich: DTV, 1970).

Bendlin, A., "Gemeinschaft, Öffentlich und Identität", en U. Egelhaaf-Gaiser y A. Schäfer (eds.), *Religiöse Vereine in der römischen Antike* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2002).

Ben-Dov, M., *Historical Atlas of Jerusalem,* 2000 (Nueva York: Continuum, 2002).

Benko, S., "The Edict of Claudius of A.D. 49": *TZ* 25 (1969) 406-418.

———, "Pagan Christian of Christianity During the First Two Centuries": *ANRW* 2.23.2 (1980) 1055-1118.

Berger, K., "Almosen für Israel. Zum historichen Kontext der paulinischen Kollekte": *NTS* 23 (1976-77) 180-204.

———, *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testament* (Tubinga: Francke, 1994).

———, "Volksversammlung und Gemeinde Gottes. Zu den Anfängen der christlichen Verwendung von 'Ekklesia'": *ZTK* 73 (1976) 167-207.

Bernheim, R.-A., *James, Brother of Jesus* (Londres: SCM, 1997).

Bertone, J. A., *The Law of the Spirit: Experience of the Spirit and Displacement of the Law in Romans 8:1-16* (Nueva York: Lang, 2005).

Best, E., *Paul and His Converts* (Edimburgo: Clark, 1988).

Betz, H. D., "Paul's Ideas about the Origins of Christianity", en *Paulinische Studien* (Tubinga: Mohr Siebeck), 272-288.

———, "Spirit, Freedom, and Law. Paul's Message to the Galatian Churches": *SEÅ* 39 (1974) 145-160.

Beyschlag, K., *Simon Magus und die christliche Gnosis* (WUNT 16; Tubinga: Mohr Siebeck, 1974).

Bickerman, E. J., *The Jews in the Greek Age* (Cambridge: Harvard University, 1988).

———, "The Name of Christians": *HTR* 42 (1949) 109-124.

Beyschlag, K., *Simon Magus und die christliche Gnosis* (WUNT 16; Tubinga: Mohr Siebeck, 1974).

Bickerman, E. J., *The Jews in the Greek Age* (Cambridge: Harvard University, 1988).

———, "The Name of Christians": *HTR* 42 (1949) 109-124.

Bieringer, R. (ed.), *The Corinthian Correspondence* (BETL 125; Lovaina: Universidad de Lovaina, 1996).

Blue, B., "Acts and the House Church": *BAFCS* II, 119-222.

Blumenfeld, B., *The Political Paul: Justice, Democracy and Kingship in a Hellenistic Framework* (JSNTS 210; Sheffield: Sheffield Academic, 2001).

Bockmuehl, M., "Antioch and James the Just", en B. Chilton y C. A. Evans (eds.), *James the Just* (Leiden: Brill, 1999), 155-198.

———, *Jewish Law in Gentile Churches* (Edimburgo: Clark, 2001).

———, "1 Thessalonians 2:14-16 and the Church in Jerusalem": *TynB* 52 (2001) 1-31.

Bockmuehl, M., y D. A. Hagner (eds.), *The Written Gospel*, G. N. Stanton Festschrift (Cambridge: Cambridge University, 2005).

Bond, H. K., *Caiaphas: Friend of Rome and Judge of Jesus?* (Louisville: Westminster John Knox, 2004).

———, *Pontius Pilate in History and Interpretation* (SNTSMS 100; Cambridge: Cambridge University, 1988).

Boukidis, N., "Religion in Corinth: 146 BCE to 100 CE", en D. N. y J. Friesen (eds.), *Urban Religion in Roman Corinth* (Cambridge: Harvard University, 2005).

———, "Ritual Dining at Corinth", en N. Marinatos y R. Hogg (eds.), *Greek Santuaries: New Approaches* (Londres: Routledge, 1993), 45-61.

Borgen, P., "Catalogues of Vices, the Apostolic Decree, and the Jerusalem Meeting", en *Early Christianity*, 233-251.

———, *Early Christianity and Hellenistic Judaism* (Edimburgo: Clark, 1996).

———, "Militant and Peaceful Proselytism and Christian Mission", en *Early Christianity*, 45-69.

———, "'Yes', 'No', 'How Far?': The Participation of Jews and Christians in Pagan Cults', en T. Engberg-Pedersen (ed.), *Paul in Hellenistic Context* (Minneapolis: Fortress, 1995).

Bormann, L., "Autobiographische Fiktionalität bei Paulus", en E.-M. Becker y P. Pilhofer (eds.), *Biographie und Persönlichkeit des Paulus* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2005), 106-124.

———, *Philippi, Stadt und Christengemeinde zur Zeit des Paulus* (NovTSupp 78; Leiden: Brill, 1995).

Bornkamm, G., "The Letter to the Romans as Paul's Last Will and Testament", en K. P. Donfried (ed.), *Romans Debate* (Peabody: Hendrickson, 1991), 16-28.

———, *Paul* (Londres: Hodder & Stoughton, 1969).

———, "Die Vorgeschichte des sogennanten Zweiten Korintherbriefes", en *Gesammelte Aussätze.* Vol. 4: *Geschichte und Glaube* (Múnich: Kaiser, 1971), 162-194.

Borse, U., *Der Standort des Galaterbriefes* (BBB 41; Colonia/Berna, 1972).

Botermann, H., *Das Judenedikt des Kaisers Claudius. Römischer Staat und Christiani im 1. Jarhrhundert* (Stuttgart: Steiner, 1996).

Botha, P. J. J., "The Verbal Art of the Pauline Letters: Rhetoric, Performance and Presence", en S. E. Porter y T. H. Olbricht (eds.), *Rhetoric and the New Testament* (Sheffield: Sheffield Academic, 1993), 409-428.

Böttrich, C., "'Ihr seid der Tempel Gottes'. Tempelmetaphorik und Gemeinde bei Paulus", en B. Ego *et al.* (eds.), *Gemeinde ohne Tempel / Community without Temple* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1999), 411-426.

Bousset, W., *Kyrios Christos,* 1913, 1921 (trad. ingl. Nashville: Abingdon, 1970).

Bowker, J., "'Merkabah' Visions and the Visions of Paul": *JSS* 16 (1971) 157-173.

———, "Speeches in Acts: A Study in Proem and Yelammadenu Form": *NTS* 14 (1967-1968) 96-111.

Bowman, J., *Samaritan Documents Relating to Their History, Religion and Life* (Pittsburgh: Pickwick, 1976).

Boyarin, D., *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity* (Berkeley: University of California, 1994).

Bradshaw, P. F., *Daily Prayer in the Early Church* (Londres: SPCK, 1981).

———, *The Search of the Origins of the Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy* (Oxford: Oxford University, 1992).

Brändle, R., y E. Stegemann, "The Formation of the First 'Christian Congregations' en Rome in the Context of the Jewish Congregations", en K. P. Donfried y P. Richardson (eds.), *Judaism and Christianity in First Century Rome* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 117-127.

Brandon, S. G. F., *The Fall of Jerusalem and the Christian Church* (Londres: SPCK, 1951).

Brawley, R. L., *Luke-Acts and the Jews* (SBLMS 33; Atlanta: Scholars, 1987).

Brehm, H. A., "The Meaning of *Hellēnistēs* in Acts in Light of a Diachronic Analysis of *helēnizein*", en S. E. Porter y D. A. Carson (eds.), *Discourse Analysis and Other Topics in Biblical Greek* (Sheffield: Sheffield Academic, 1995), 180-199.

———, "Vindicating the Rejected One: Stephen's Speech as a Critique of the Jewish Leaders", en C. A. Evans y J. A. Sanders (eds.), *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel* (Sheffield: Sheffield Academic, 1997), 266-299.

Breytenbach, C., *Paulus und Barnabas in der Provinz Galatien* (AGAJU 38; Leiden: Brill, 1996).

———, "Probable Reasons for Paul's Unfruitful Missionary Attemps in Asia Minor (a Note on Acts 16:6-7)", en B. A. Pearson *et al.* (eds.), *Die Apostelgeschichte und die*

hellenistische Geschichtsschreibung, E. Plümacher Festschrift (Leiden: Brill, 2004), 157-169.

Brooten, B. J., "Iael prostatēs in the Jewish Donative Inscription from Aphrodisias", en B. A. Pearson *et al.* (eds.), *The Future of Early Christianity,* H. Koester Festschrift (Minneapolis: Fortress, 1991), 149-162.

———, *Women Leaders in the Ancient Synagogue* (BJS 36; Chico: Scholars, 1982).

Brosend, W. F., "The Means of Absent Ends", en B. Witherington (ed.), *History, Literature and Society in the Book of Acts* (Cambridge: Cambridge University, 1996), 348-362.

Brown, R. E., "Further Reflections on the Origins of the Church of Rome", en R. T. Forna y R. B. Gaventa (eds.), *Studies in Paul and John,* J. L. Martyn Festschrift (Nashville: Abingdon, 1990), 98-115.

———, *An Introduction to the New Testament* (Nueva York: Doubleday, 1997).

———, *The Semitic Background of the Term 'Mystery' in the New Testament* (FBBS 21; Filadelfia: Fortress, 1968).

Brown, R. E., y J. P. Meier, *Antioch and Rome: New Testament Cradles of the Catholic Christinity* (Londres: Chapman, 1983).

Brox, N., *Falsche Verfasserangaben. Zur Erklärung der frühchristlichen Pseudepigrapha* (SBS 79; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1975).

Bruce, F. F., *New Testament History* (Londres: Marshall, Morgan and Scott, 1969).

———, *Paul: Apostle of the Free Spirit* (Exeter: Paternoster, 1997).

———, "The Speeches in Acts – Thirty Years After", en R. J. Banks (ed.), *Reconciliation and Hope,* L. L. Morris Festschrift (Exeter: Paternoster, 1974), 53-68.

Buck, C., y G. Taylor, *Saint Paul: A Study in the Development of His Thought* (Nueva York: Scribner, 1969).

Buckland, W. W., *The Roman Law of Slavery* (Cambridge: Cambridge University, 1808; reimpresión de 1970).

Bujard, W., *Stilanalystische Untersuchungen zum Kolosserfrief als Beitrag zur Methodik von Sprachvergleichen* (SUNT 11; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975).

Bultmann, R., "Paul" (1930), en *Existence and Faith* (Londres: Collins, 1964), 130-172.

———, *The Theology of the New Testament.* 2 vols. (trad. ingl. SCM, 1952, 1955) (trad. esp., *Teología del Nuevo Testamento* [Salamanca: Sígueme, 2011]).

Bunine, A., "La date de la première visite de Paul à Jérusalem": *RB* 113 (2006) 436-456, 601-622.

Burer, M. H., y D. B. Wallace, "Was Junia Really an Apostle? A Re-examination of Rom 16,7": *NTS* 47 (2001) 76-91.

Burfeind, C., "Paulus muss nach Rom. Zur politischen Dimension der Apostelgeschichte": *NTS* 46 (2000) 75-91.

Burkert, W., *Ancient Mystery Cults* (Cambridge: Harvard University, 1987).

Burkitt, F. C., *Christian Beginnings* (Londres: University of London, 1924).

Byrskog, S., *Story as History – History as Story* (WUNT 123; Tubinga: Mohr Siebeck, 2000).

Cadbury, H. J., "Commentary on the Preface of Luke", *Beginnings* II, 7-29.

———, "The Greek and Jewish Traditions of Writing History", *Beginnings* II, 7-29.

———, *The Making of Luke-Acts* (Nueva York: Macmillan, 1927).

———, "The Speeches in Acts", *Beginnings* V, 402-427.

———, "The Tradition", *Beginnings* II, 209-264.

Callan, T., "Pauline Midrash: The Exegetical Background of Gal. 3.19b": *JBL* 99 (1980) 549-567.

Calvert-Koyzis, N., *Paul, Monotheism and the People of God: The Significance of Abraham Traditions for Early Judaism and Christianity* (JSNTS 273; Londres: Clark International, 2004).

Cameron, R., y M. P. Miller, *Redescribing Christian Origins* (Atlanta; SBL, 2004).

Campbell, D. A., "An Anchor for Pauline Chronology: Paul's Flight from 'the Ethnarch of King Aretas' (2 Corinthians 11:32.33)": *JBL* 121 (2002) 279-302.

———, "Paul in Pamphylia (Acts 13,13-14a; 14,24b-26): A Critical Note": *NTS* 46 (2000) 595-602.

Campbell, R. A., *The Elders: Seniority within Earliest Christianity* (Edimburgo: Clark, 1994).

Campbell, W. S., "'All God's Beloved in Rome!'. Jewish Roots and Christian Identity", en S. E. McGinn (ed.), *Celebrating Romans: Template for Pauline Theology*, R. Jewett Festschrift (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 67-82.

———, "Romans III as Key to the Structure and Thought of the Letter": *NovT* 23 (1981) 22-40.

———, "The Rule of Faith in Romans 12:1-15:13", en D. M. Hay y E. E. Johnson (eds.), *Pauline Theology.* Vol. 3: *Romans* (Minneapolis: Fortress, 1995), 259-286.

Cancik, H., "The History of Culture, Religion, and Institutions in Ancient Historiography: Philological Observations Concerning Luke's History": *JBL* 116 (1997) 673-695.

Capes, D. B., *Old Testament Yahweh Texts in Paul's Christology* (WUNT 2.47; Tubinga: Mohr Siebeck, 1992).

———, "YHWH Texts and Monotheism in Paul's Christology", en L. T. Stuckenbruck y W. E. S. North (eds.), *Early Jewish Christian Monotheism* (Londres: Clark International, 2004).

Cappelletti, S., *The Jewish Community of Rome from the Second Century* BCE *to the Third Century* CE (Leiden: Bill, 2006).

Capper, B., "Community of Goods in Early Jerusalem Church": *ANRW* 2.26.2 (1995) 1730-1774.

———, "The Palestinian Cultural Context of Earliest Christian Community of Goods": *BAFCS* IV, 323-356.

Caragounis, C. C., *The Ephesian Mysterion: Meaning and Context* (Lund: Gleerup, 1977).

Carleton Paget, J., "Jewish Christianity", *CHJ* III, 731-775.

———, "Jewish Proselytism at the Time of Christian Origins: Chimera or Reality?": *JSNT* 62 (1996) 65-103.

Carrington, P., *The Primitive Christian Catechism* (Cambridge: Cambridge University, 1940).

Carson, D. A.; P. T. O'Brien y M. A. Seifrid (eds.), *Justification and Variegated Nomism: A Fresh Appraisal of Paul and Second Temple Judaism.* Vol. 1: *The Complexities of Second Temple Judaism* (WUNT 2.140; Tubinga: Mohr Siebeck, 2001).

——— (eds.), *Justification and Variegated Nomism: A Fresh Appraisal of Paul and Second Temple Judaism.* Vol. 2: *The Paradoxes of Paul* (WUNT 2.181; Tubinga: Mohr Siebeck, 2004).

Carter, T. L., "The Irony of Romans 13": *NovT* 46 (2004) 209-228.

Case, S. J., *The Evolution of Early Christianity* (Chicago: University of Chicago, 1914).

Casey, P. M., *From Jewish Prophet to Gentile God: The Origin and Development of the New Testament Christology* (Cambridge: Clarke, 1991).

Cassidy, R. J., *Paul in Chains: Roman Imprisonment and the Letters of St. Paul* (Nueva York: Crossroad, 2001).

———, *Society and Politics in the Acts of the Apostles* (Maryknoll: Orbis, 1988).

Casson, L., *Travel in the Ancient World* (Londres: Allen & Unwin, 1974).

Catchpole, D. R., "Paul, James and the Apostolic Decree": *NTS* 23 (1976-77) 428-444.

Chae, D. J.-S., *Paul as Apostle to the Gentiles: His Apostolic Self-Awareness and Its Influence on the Soteriological Argument in Romans* (Carlisle: Paternoster, 1997).

Chantal, R., *Paul de Tarse en Méditerranée. Recherches autour de la navigation dans l'antiquité (Ac 27-28,16)* (LD 206; París: Cerf, 2006).

Chester, S. J., *Conversion at Corinth: Perspectives on Conversion in Paul's theology and the Corinthian Church* (Londres: Clark, 2003).

Chibici-Revneanu, N., "Ein himmlischer Stehplatz. Die Haltung Jesu in der Stephanusvision (Apg 7,55-56) und ihre Bedeutung": *NTS* 53 (2007) 459-488.

Chilton, B., y C. A. Evans (eds.), *James the Just and the Christian Origins* (Leiden: Brill, 1999).

——— (eds.), *The Missions of James, Peter, and Paul: Tensions in Early Christianity* (NovTSupp 115; Leiden: Brill, 2005).

Chow, J. K., *Patronage and Power: A Study of Social Networks in Corinth* (JSNTS 75; Sheffield: JSOT, 1992).

Clark, A. C., "The Role of the Apostles", en I. H. Marshall y D. Peterson (eds.), *Witness to the Gospel: The Theology of Acts* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 169-190.

Clarke, A. D., "Rome and Italy": *BAFCS* II, 455-481.

——, *Secular and Christian Leadership in Corinth: A Socio-Historical and Exegetical Study of 1 Corinthians 1-6* (Leiden: Brill, 1993).

——, *Serve the Community of the Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000).

Clauss, M., *Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich* (Stuttgart: Teubner, 1999).

Claussen, C., "Meeting, Community, Synagogue – Different Frameworks of Ancient Jewish Congregations", en B. Olsson y M. Zetterholm (eds.), *The Ancient Synagogue from Its Origins until 200 C.E* (Estocolmo: Almqvist & Wiksell, 2003).

——, *Versammlung, Gemeinde, Synagogue. Das hellenistich-jüdish Umfeld der frühchristlichen Gemeinden* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002).

Cohen, S. J. D., "Adolph Harnack's, 'The Mission and Expansion of Judaism': Christianity Succeeds Where Judaism Fails", en B. A. Pearson *et al.* (eds.), *The Future of Early Christianity,* H. Koester Festschift (Minneapolis: Fortress, 1991), 163-169.

——, *The Beginnings of Jewishness: Bounderies, Varieties, Uncertainties* (Berkeley: University of California, 1999).

———, "Crossing the Boundery and Becoming a Jew" (1889), en *Beginnings of Jewishness,* 140-174.

Collins, J. J., *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora* (Nueva York: Crossroad, 1983).

——, "Cult and Culture: The Limits of Hellenization in Judaea", en J. J. Collins y G. E. Sterling, *Hellenism in the Land of Israel* (Notre Dame: University of Notre Dame, 2001), 38-61.

——, *Diakonia: Re-interpreting the Ancient Sources* (Oxford: Oxford University, 1990).

——, "A Symbol of Otherness: Circumcision and Salvation in the First Century", en J. Neusner y E. S. Frerichs (eds.), *"To See Ourselves as Other See Us": Christians, Jews, "Others" in Late Antiquity* (Chico: Scholars, 1985), 163-186.

Collins, R. F., "'I Command That This Letter Be Read': Writing as a Manner of Speaking", en K. P. Donfried y J. Beutler (eds.), *The Thessalonian Debate* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 319-339.

Colpe, C., "The Olders Jewish-Christian Community", en J. Becker (ed.), *Christian Beginnings* (Louisville: Westminster John Knox, 1993), 75-102.

——, *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961).

Conzelmann, H., *History of Primitive Christianity* (Nashville: Abingdon, 1973).

——, *The Theology of St. Luke,* 1953, 1957 (trad. ingl. Londres: Faber and Faber, 1961).

Cook, J. G., "Pagan Philosophers and 1 Thessalonians": *NTS* 52 (2006) 514-532.

Coppens, J., "'Mystery' in the Theology of Saint Paul and Its Parallels at Qumran", en J. H. Charlesworth (eds.), *Paul and the Dead Sea Scrolls* (Londres: Chapman, 1968), 136-156.

Cosgrove, C. H., *The Cross and the Spirit: A Study in the Argument and Theology of Galatians* (Macon: Mercer University, 1988).

———, "Did Paul Value Ethnicity?": *CBQ* 68 (2006) 268-290.

———, "A Woman's Unbound Hair in the Greco-Roman World": *JBL* 124 (2005) 675-692.

Cotter, W., "The Collegia and Roman Law: State Restrictions on Voluntary Associations", en J. S. Kloppenborg y S. G. Wilson (eds.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World* (Londres: Routledge, 1996), 74-89.

———, "Our *Politeuma* Is in Heaven: The Meaning of Philippians 3.17-21", en B. H. McLean (ed.), *Origin and Method: Towards a New Understanding of Judaism and Christianity,* J. C. Hurd Festschrift (Sheffield: JSOT, 1993), 92-104.

Cox, R., *By the Same Word: Creation and Salvation in Hellenistic Judaism and Early Christianity* (BZNW 145; Berlín: De Gruyter, 2007).

Cranford, M., "Abraham in Romans 4: The Father of All Who Believe": *NTS* 41 (1995) 71-88.

Crossan, J. D., y J. L. Reed, *In Search of Paul: How Jesus' Apostle Opposed Rome's Empire with God's Kingdom* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 2004).

Crosley, J. D., y J. L. Reed, *Why Christianity Happened: A Sociohistorial Account of Christian Origins (26-50 CE)* (Louisville: Westminster John Knox, 2006).

Cullmann, O., "Le Caractère eschatologique du devoir missionnaire et de la conscience apostolique de S. Paul. Étude sur le *katechon (-on)* de II Thess. 2,6-7": *RHPR* 16 (1936) 210-245.

———, *Christ and Time* (Londres: SCM, 1962).

———, *The Earliest Christian Confessions* (Londres: Lutterworth, 1949).

———, *Peter: Disciple, Apostle, Martyr* (Londres: SCM, 1962).

———, "Samaria and the Origins of the Christian Mission", en *The Early Church* (Londres: SCM, 1956), 183-192.

Cummins, S. A., *Paul and the Crucified Christ in Antioch: Maccabean Martyrdom and Galatians 1 and 2* (SNTSMS 114; Cambridge: Cambridge University, 2001).

Dabourne, W., *Purpose and Cause in Pauline Exegesis* (SNTSMS 104; Cambridge: Cambridge University, 1999).

Dahl, N. A., "The Crucified Messiah", en *Jesus the Christ: The Historical Origins of Christological Doctrine* (Minneapolis: Fortress, 1991), 27-47.

———, "The Doctrine of Justification: Its Social Function and Implications" (1964), en *Studies in Paul,* 95-120.

———, "Euodia and Syntyche and Paul's Letter to the Philippians", en L. M. White y O. L. Yarbrough (eds.), *The Social World of the First Christians,* W. A. Meeks Festschrift (Minneapolis: Fortress, 1995), 3-15.

———, "The Messiahship of Jesus in Paul", en D. H. Juel (ed.), *Jesus the Christ: The Historical Origins of Christological Doctrine* (Minneapolis: Fortress, 1991), 15-25.

———, "The Missionary Theology in the Epistle to the Romans", en *Studies in Paul,* 70-94.

———, "Paul and the Church at Corinth according to 1 Corinthians 1-4", en W. R. Farmer *et al.* (eds.), *Christian History and Interpretation,* J. Knox Festschrift (Cambridge: Cambridge University, 1967), 313-335.

———, "Paul's Letter to the Galatians: Epistolary Genre, Content and Structure", en M. Nanos (ed.), *The Galatians Debate* (Peabody: Hendrickson, 2002), 117-142.

———, *Studies in Paul: Theology for the Early Christian Mission* (Minneapolis: Augsburg, 1977).

Das, A. A., "Another Look at *ean mē* in Galatians 2:16": *JBL* 119 (2000) 529-539.

———, *Paul and the Jews* (Peabody: Hendrickson, 2003).

———, *Solving the Romans Debate* (Minneapolis: Fortress, 2007).

Davids, P. H., "James and Peter: The Literary Evidence", en B. Chilton y C. Evans (eds.), *The Missions of James, Peter, and Paul* (Leiden: Brill, 2005), 355-384.

———, "The Test of Wealth", en B. Chilton y C. Evans (eds.), *The Missions of James, Peter, and Paul* (Leiden: Brill, 2005).

———, "Why Do We Suffer? Suffering in James and Paul", en B. Chilton y C. Evans (eds.), *The Missions of James, Peter, and Paul* (Leiden: Brill, 2005), 435-466.

Davies, J. C., *He Ascended into Heaven* (Bampton Lectures 1958; Londres: Lutterworth, 1958).

Davies, W. D., *Paul and Rabbinic Judaism* (Londres: SPCK, 1948, [4]1981).

———, "Paul and the People of Israel": *NTS* 24 (1977-1978) 4-39.

———, "Paul: From the Jewish Point of View", *CHJ* III, 678-730.

Davis, J. A., *Wisdom and Spirit: An Investigation of 1 Corinthians 1.18-3.20 against the Background of Jewish Sapiential Traditions in the Greco-Roman Period* (Lanham: University Press of America, 1984).

De Boer, M., *The Defeat of Death: Apocalyptic Eschatology in 1 Corinthians 15 and Romans 5* (Sheffield: JSOT, 1988).

Deichgräber, R., *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967).

Deissmann, A., *Light from the Ancient East* (Londres: Hodder & Stoughton, 1927).

———, *Paul: A Study in the Social and Religious History* (Nueva York: Harper Torchbook, 1927).

De Jonge, M., *Christology in Context: The Earliest Christian Response tu Jesus* (Filadelfia: Westminster, 1988).

Delling, G., *Worship in the New Testament,* 1952 (Londres: Darton, Longman & Todd, 1962).

Deutschmann, A., *Synagogue und Gemeindebildung. Christliche Gemeinde und Israel am Beispiel von Apg 13,42-52* (BU 30; Regensburg: Pustet, 2001).

Dexinger, F. "Limits of Tolerance in Judaism: The Samaritan Example": *JCSD* 2.88-114.

Dibelius, M., *Paul.* Editado y completado por W. G. Kümmel (Londres: Longmans, 1953).

———, *Studies in the Acts of the Apostles* (Londres: SCM, 1956).

Dickson, J. P., *Mission-Commitment in Ancient Judaism and in the Pauline Communities* (WUNT 2.159; Tubinga: Mohr Siebeck, 2003).

Dietzfelbinder, C., *Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie* (WMANT 58; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1985).

Dill, S., *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius* (Londres: Macmillan, 1904).

Dittmann-Schöne, I., "Götterverehrung bei den Berufsvereinen im kaiserzeitlichen Kleinasien", en U. Egelhaaf-Gaiser y A. Schäfer (eds.), *Religiöse Vereine in der römischen Antike* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2002), 81-96.

Dodd, B., *Paul's Paradigmatic "I": Personal Example as Literary Strategy* (JSNTS 177; Sheffield: Sheffield Academic, 1999).

Dodd, C. H., *The Apostolic Preaching and Its Developments* (Londres: Hodder & Stougton, 1936, 1944).

———, *The Bible and the Greeks* (Londres: Hodder & Stoughton, 1935).

———, "The Framework of the Gospel Narrative", en *New Testament Studies* (Manchester: Manchester University, 1953), 1-11.

———, "The Mind of Paul", en *New Testament Studies* (Manchester: Manchester University, 1953), 67-128.

Donaldson, T. L., "Jewish Christianity and the Sonderweg Reading of Paul": *JSNT* (en preparación).

———, *Paul and Gentiles: Remapping the Apostle's Convictional World* (Minneapolis: Fortress, 1997).

———, "Zealot and Convert: The Origin of Paul's Christ-Torah Antithesis": *CBQ* 51 (1989) 655-682.

Donfried, K. P., "The Cults of Thessalonica and the Thessalonian Correspondence: *NTS* 31 (1985) 336-356.

———, "The Epistolary and Rhetorical Context of the 1 Thessalonians 2:1-12", en K. P. Donfried y J. Beuther (eds.), *The Thessalonians Debate* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000).

———, *Paul, Thessalonica and Early Christianity* (Londres: Clark, 2002).

———, "2 Thessalonians and the Church of Thessalonica", en *Paul, Thessalonica,* 49-67.

———, "Was Timothy in Athens? Some Exegetical Reflections on 1 Thess. 3,1-3", en *Paul, Thessalonica,* 209-219.

——— (ed.), *The Romans Debate* (Peabody: Hendrickson, 1991).

Donfried, K. P., y J. Beutler (eds.), *The Thessalonians Debate: Methodological Discord or Methodological Synthesis?* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000).

Donfried, K. P., y P. Richardson (eds.), *Judaism and Christianity in First-Century Rome* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).

Donne, B., *Christ Ascended: A Study in the Significance of the Ascension of Jesus Christ in the New Testament* (Exeter: Paternoster, 1983).

Doty, W. G., *Letters in Primitive Christianity* (Filadelfia: Fortress, 1973).

Downing, F. G., *The Church and Jesus: A Study in History, Philosophy and Theology* (Londres: SCM, 1968).

———, *Cynics, Paul and the Pauline Churches* (Londres: Routledge, 1998).

Downs, D. J., "Paul's Collection and the Book of Acts Revisited": *NTS* 52 (2006) 50-70.

Dschulnigg, P., *Petrus im Neuen Testament* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1996).

Duff, P. B., "Metaphor, Motif, and Meaning: The Rhetorical Strategy behind the Image 'Led in Triumph' in 2 Corinthians 2:14": *CBQ* 53 (1991) 79-92.

Duncan, G. S., "Important Hypotheses Reconsidered VI Were Paul's Imprisonment Epistles Written from Ephesus?": *ExpT* 67 (1955-1956) 163-166.

———, "Paul's Ministry in Asia – the Last Phase": *NTS* 3 (1956-1957) 211-218.

———, *St. Paul's Ephesian Ministry* (Londres: Hodder & Stoughton, 1929).

Dunn, J. D. G., "Altering the Default Setting: Re-envisaging the Early Transmission of the Jesus Tradition": *NTS* 49 (2003) 139-175.

———, "The Ascension of Jesus: A Test Case for Hermeneutics", en F. Avemarie y H. Lichtenberger (eds.), *Auferstehung – Resurrection* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2001), 301-322.

———, *Baptism in the Holy Spirit* (Londres: SCM, 1970).

———, "'The Body of Christ' in Paul", en M. J. Wilkins y T. Paige (eds.), *Worship, Theology and Ministry in the Early Church*, R. P. Martin Festschrift (Sheffield: JSOT, 1992).

———, "The Book of Acts as Salvation History", en J. Frey, H. Lichtenberger y S. Krauter (eds.), *Heil und Geschichte. Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Hailsgeschichte in der biblischen Tradition un der teologischen Deutung* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2009).

———, "Boundary Markers in Early Christianity", en Rüpke (ed.), *Gruppenreligionen im römischen Reich* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2006), 49-68.

———, *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation* (Londres SCM/Grand Rapids: Eerdmans, 1980, 1989, ²1996).

———, *1 Corinthians* (Sheffield: Sheffield Academic, 1995).

———, "Did Paul Have a Covenant Theology?", en *The New Perspective on Paul*, cap. 20.

———, "Echoes of Intra-Jewish Polemic in Paul's Letter to the Galatians": *JBL* 112 (1993) 459-477.

———, "The Household Rules in the New Testament", en S. C. Barton (ed.), *The Family in Theological Perspective* (Edimburgo: Clark, 1996), 43-63.

———, "'How Are the Dead Raised? With What Body Do They Come?'. Reflections on 1 Corinthians 15": *Southwestern Journal of Theology* 45 (2002-3) 4-18.

———, "How New Was Paul's Gospel? The Problem of Continuity and Discontinuity", en L. A. Jervis y P. Richardson (eds.), *Gospel in Paul,* R. N. Longenecker Festschrift (Sheffield: Sheffield Academic, 1994), 367-388.

———, "Jesus and Ritual Purity: A Study of the Tradition History of Mark 7.15", en *Jesus, Paul and the Law,* 89-107.

———, *Jesus and the Spirit: A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians* (Londres: SCM, 1975).

———, *Jesus Remembered* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003) (trad. esp., *Jesús recordado* [Estella: Verbo Divino, 2009]).

———, "The Jew Paul and His Meaning for Israel", en U. Schnelle y T. Söding (eds.), *Paulinische Christologie. Exegetische Beiträge,* H. Hübner Festschrift (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000), 32-46.

———, "KYRIOS in Acts", en C. Landmesser *et al.* (eds.), *Jesus Christus als die Mitte der Schrift,* O. Hofius Festschrift (Berlín: De Gruyter, 1997), 363-378.

———, "Lightfoot in Retrospect", en *The Lightfoot Centenary Lectures. To Commemorate the Life and Work of Bishop J. B. Lightfoot (1828-1889)* (= *Durham University Journal* 94 [1992]), 71-94.

———, " A Light to the Gentiles': The Significance of the Damascus Road Christophany for Paul", en L. D. Hurst y N. T. Wright (eds.), *The Glory of Christ in the New Testament: Studies in Christology,* G. B. Caird Festschrift (Oxford: Clarendon, 1987), 351-366.

———, "Mark 2.1-3.6: A Bridge between Jesus and Paul on the Question of the Law": *NTS* 30 (1984) 395-415.

———, "Matthew's Awareness of Markan Redaction", en F. van Segbroeck (ed.), *The Four Gospels,* F. Neirynck Festschrift (Lovaina: Universidad de Lovaina, 1992), 1349-1359.

———, "'Neither Circumcision Nor Uncircumcision, but...'", en *The New Perspective on Paul,* cap. 13.

———, *The New Perspective on Paul* (WUNT 185; Tubinga: Mohr Siebeck, 2005; revisado, Grand Rapids: Eerdmans, 2007).

———, "Once More – Gal. 1.18: *historēsai Kēphan": ZNW* 76 (1985) 138-139.

———, "On History, Memory and Eyewitnesses: In Response to Bengt Holmberg and Samuel Byrskog: *JSNT* 26 (2004) 473-487.

———, *The Partings of the Way between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity* (Londres: SCM, 1991, [2]2006).

———, "Paul: Apostate or Apostle of Israel?": *ZNW* 89 (1998) 256-271.

———, "Paul's Conversion – a Light to Twentieth- Century Disputes", en J. Ådna *et al.* (eds.), *Evangelium – Schriftauslegung – Kirche,* P. Stuhlmacher Festschrift (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997), 77-93.

———, "Paul's Letter to Rome: Reason and Rationale", en V. A. Lehnert y U. Rüsen-Weinhold (eds.), *Logos – Logik – Lyrik. Engagierte exegetische Studien zum biblischen Reden Gottes,* K. Haacker Festschrift (Leipzig: Evangelische Verlangsanstalt 2007), 185-200.

——, "Q1 as Oral Tradition", en M. Bockmuehl y D. A. Hagner (eds.), *The Written Gospel,* G. N. Stanton Festschrift (Cambridge: Cambridge University, 2005), 45-69.

——, "The Question of Antisemitism in the New Testament", en J. D. G. Dunn (ed.). *Jews and Christians: The Parting of the Ways AD 70 to 135* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1992), 177-212.

——, "The Relationship between Paul and Jerusalem according to Galatians 1 and 2": *NTS* 28 (1982) 461-478.

——, "Social Memory and the Oral Jesus Tradition", en L. T. Stuckenbruck *et al.* (eds.), *Memory in the Bible and Antiquity* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2007), 179-194.

——, *The Theology of Paul's Letter to the Galatians* (Cambridge: Cambridge University, 1993).

——, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).

——, "Towards the Spirit of Christ: The Emergence of the Distinctive Features of Christian Pneumatology, en M. Welker (ed.), *The Work of the Spirit: Pneumatology and Pentecostalism* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006), 3-26.

——, *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity* (Londres: SCM, 1977, 1990, [3]2006).

——, "Who Did Paul Think He Was? A Study of Jewish Christian Identity": *NTS* 45 (1999) 174-193.

—— (ed.), *The Cambridge Companion to St. Paul* (Cambridge: Cambridge University, 2003).

—— (ed.), *Paul and the Mosaic Law* (WUNT 89; Tubinga: Mohr Siebeck, 1996).

Dupont, J., "Ascension du Christ et don de l'Esprit d'après Actes 2:33", en B. Lindars y S. S. Smalley (eds.), *Christ and Spirit in the New Testament,* C. F. D. Moule Festschrift (Cambridge: Cambridge University, 1973).

——, "The First Christian Pentecost", en *The Salvation of the Gentiles: Studies in the Acts of the Apostles,* 1967 (trad. ingl. Nueva York: Paulist, 1979), 35-59.

——, "La nouvelle Pentecôte (Ac 2,1-11). Fête de la Pentecôte", en *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres* (París: Cerf, 1984), 193-198.

——, *The Sources of Acts: The Present Position* (Londres: Darton, Longman and Todd, 1964).

Du Toit, A., "Encountering Grace: Towards Understanding the Essence of Paul's Conversion Experience", en *Focusing on Paul,* 57-75.

——, *Focusing on Paul: Persuasion and Theological Design in Romans and Galatians* (BZNW 151; Berlín: De Gruyter, 2007).

——, "'God's Beloved in Rome' (Rom 1:7). The Genesis and Socio-Economic Situation of the First Generation Christian Community in Rome", en *Focusing on Paul,* 179-202.

——, "'In Christ', 'in the Spirit' and Related Prepositional Phrases. Their Relevance for a Discussion on Pauline Mysticism", en *Focusing on Paul,* 129-145.

———, "A Tale of the Two Cities: 'Tarsus or Jerusalem' Revisited: *NTS* 46 (2000) 375-402.

Ebel, E., *Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden* (WUNT 2.178; Tubinga: Mohr Siebeck, 2004).

Ebner, M., *Leidenslisten und Apostelbrief. Untersuchungen zu Form, Motivik und Funktion der Peristasenkataloge bei Paulus* (Wurzburgo: Echter, 1991).

Edson, C., "Cults of Thessalonica": *HTR* 41 (1948) 153-204.

Egelhaat-Gaiser, U., y A. Schäfer (eds.), *Religiöse Vereine in der römischen Antike* (STAC 13; Tubinga: Mohr Siebeck, 2002).

Ego, B., "Abraham als Urbild der Toratreue Israels. Traditionsgeschichtliche Überlegungen zu einen Aspekt des biblischen Abrahambildes", en F. Avemarie y H. Lichtenberger (eds.), *Bund und Tora Zur theologischen Begriffsgeschichte in alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Tradition* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1996), 25-40.

Elliott, J. H., *A Home for the Homeless: A Sociological Exegesis of 1 Peter, Its Situation and Strategy,* 1981 (Minneapolis: Fortress, 1990).

———, "The Jewish Messianic Movement", en P. F. Esler (ed.), *Modelling Early Christianity* (Londres: Routledge, 1995), 75-95.

Elliott, N., *Liberating Paul: The Justice of God and the Politics of the Apostle* (Maryknoll: Orbis, 1994).

———, "Romans 13:1-7 in the Context of Imperial Propaganda", en G. H. R. Horsley (ed.), *Paul and Empire* (Harrisburg: Trinity, 1997).

Elliott, S., *Cutting Too Close for Comfort: Paul's Letter to the Galatians in Its Anatolian Cultic Context* (JSNTS 248; Londres: Clark, 2003).

Elliott-Binns, L. E., *Galilean Christianity* (Londres: SCM, 1956).

Ellis, E. E., "'The End of the Earth' (Acts 1:8)": *BBR* 1 (1991) 123-132.

———, *The Making of the New Testament Documents* (Leiden: Brill, 1999).

———, *Paul's Use of the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957).

Engberg-Pedersen, T. (ed.), *Paul beyond the Judaism/Hellenism Divide* (Louisville: Westminster John Knox, 2001).

——— (ed.), *Paul in His Hellenistic Context* (Minneapolis: Fortress, 1995).

Epp, E. J., *Junia: The First Woman Apostle* (Minneapolis: Fortress, 2005).

———, "New Testament Papyrus Manuscripts and Letter Carrying in Greco-Roman Times", en B. A. Pearson *et al.* (eds.), *The Future of Early Christianity,* H. Koester Festschrift (Minneapolis: Fortress, 1991), 35-56.

Esler, P. F., "Ancient Oleiculture and Ethnic Differentiation: The Meaning of the Olive-Tree Image in Romans 11": *JSNT* 26 (2003) 103-124.

———, *Community and Gospel in Luke-Acts: The Social and Political Motivations of Lucan Theology* (SNTSMS 57; Cambridge: Cambridge University, 1987).

———, *Conflict and Identity in Romans: The Social Setting of Paul's Letter* (Minneapolis: Fortress, 2003).

——— (ed.), *Modelling Early Christianity: Social-Scientific: Studies of the New Testament in Its Context* (Londres: Routledge, 1995).

Evans, C. A., "Comparing Judaism: Qumranic, Rabbinic, and Jacobean Judaisms Compared", en B. Chilton y J. Neusner (eds.), *The Brother of Jesus* (Louisville: Westminster John Knox, 2001), 161-183.

———, "Jesus and James: Martyrs of the Temple", en B. Chilton y C. A. Evans (eds.), *James the Just* (Leiden: Brill, 1999), 233-249.

———, *Jesus and the Ossuaries* (Waco: Baylor University, 2003).

———, "Paul and 'Works of Law' Language in Late Antiquity", en S. E. Porter (ed.), *Paul and His Opponents* (Leiden: Brill, 2005).

Evans, C. F., "The Kerygma": *JTS* 7 (1956) 35-41.

Fairchild, M. R., "Paul's Pre-Christian Zealot Associations: A Re-examination of Gal 1.14 and Acts 22.3": *NTS* 45 (1999) 514-532.

Falk, D. K., "Jewish Prayer Literature and the Jerusalem Church in Acts": *BAFCS* IV, 267-301.

Farmer, W. R., "James the Lord's Brother, according to Paul", en B. Chilton y C. A. Evans (eds.), *James the Just* (Leiden: Brill, 1999), 133-153.

Fee, D. G., "1 Corinthians 7:1-7 Revisited", en T. J. Burke y J. K. Elliott (eds.), *Paul and the Corinthians,* M. Thrall Festschrift (Leiden: Brill, 2003), 197-213.

———, *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul* (Peabody: Hendrickson, 1994).

———, *Pauline Christology: An Exegetical-Theological Study* (Peabody: Hendrickson, 2007).

———, "Paul's Conversion as a Key to His Understanding of the Spirit", en R. N. Longenecker (ed.), *The Road from Damascus* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 166-183.

Feldman, L. H., *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian* (Princeton: Princeton University, 1993).

———, "Reflections on Rutger's 'Attitudes to Judaism in the Greco-Roman Period'": *JQR* 86 (1996) 153-170.

Feldman, L. H., y M. Reinhold (eds.), *Jewish Life and Thought among the Greeks and Romans: Primary Readings* (Minneapolis: Fortress, 1996).

Feldmeier, R., *Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum and im 1. Petrusbrief* (WUNT 64; Tubinga: Mohr Siebeck, 1992).

Fellows, R. G., "Renaming in Paul's Churches: The Case of Crispus-Sosthenes Revisited": *TynB* 56 (2005) 111-130.

Ferguson, E., *Backgrounds of Early Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, [2]1993).

Fieger, M., *Im Schatten der Artemis. Glaube und Ungehorsam in Ephesus* (Berna: Lang, 1998).

Fiensy, D. A., "The Composition of the Jerusalem Church": *BAFCS* IV, 213-236.

Filson, F. V. A., *New Testament History* (Londres: SCM, 1965).

Fiorenza, E- S., *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (Londres: SCM, 1983).

Fitzmyer, J. A., "The Autorship of Luke-Acts Reconsidered", en *Luke the Theologian: Aspects of His Teaching* (Londres: Chapman, 1989), 1-26.

———, "The Designations of Christians in Acts and Their Significance", en Commission Biblique Pontificale, *Unité et diversité dans l'église* (Roma: Editrice Vaticana, 1989).

Foley, J. M., *Immanent Art: From Structure to Meaning in Traditional Oral Epic* (Bloomington: Indiana University, 1991).

Forbes, C., "Comparison, Self-Praise und Irony: Paul's Boasting and Conventions of Helenistic Rhetoric": *NTS* 32 (1986) 1-30.

Fornara, C. W., *The Nature of History in Ancient Greece and Rome* (Berkeley: University of California, 1983).

Fossum, J. E., *The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism* (WUNT 36; Tubinga: Mohr Siebeck, 1985).

Francis, F. O., y W. A. Meeks, *Conflict at Colossae* (Missoula: Scholars, 1973).

Frankemölle, H., *Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte-Verlauf-Auswirkungen (4. Jahrhundert v. Chr. Bis 4. Jahrhundert n. Chr.)* (Stuttgart: Kohlhammer, 2006).

———, "Das semantische Netz des Jacobusbriefes. Zur Einheit eines umstrittenen Briefes": *BZ* 34 (1990) 161-197.

Fredriksen, P., *From Jesus to Christ: The Origins of the New Testament Images of Jesus* (New Haven: Yale University, 1988).

———, "Judaism, the Circumcision of Gentiles, and Apocalyptic Hope: Another Look at Galatians 1 and 2": *JTS* 42 (1991) 532-564.

French, D. H., "Acts and the Roman Roads of Asia Minor": *BAFCS* II, 49-58.

———, "The Roman Road-System of Asia Minor": *BAFCS* II, 49-58.

Frenschkowski, M., "Galiläa oder Jerusalem? Die topographischen und politischen Hintergründe der Logienquelle", en A. Lindemann (ed.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus* (Lovaina: Universidad de Lovaina, 2001).

Frey, J., "Paulus und die Apostel. Zur Entwicklung des paulinischen Apostelbegriffs und zum Verhältnis des Heidenapostels zu seinen 'Kollegen'", en E.-M. Becker y P. Pilhofer (eds.), *Biographie und Persönlichkeit des Paulus* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2005).

Fridrichsen, A., *The Apostle and His Message* (Uppsala, 1947).

———, "Der wahre Jude und sein Loeb. Röm. 2.28f": *Symbolae Arctoae* 1 (1927) 39-49.

Friedrich, J.; W. Pöhlmann *et al.*, "Zur historischen Situation und Intention von Römer 13,1-7": *ZTK* 73 (1976) 131-166.

Friesen, S. J., *Twice Neokoros: Ephesus. Asia and the Cult of the Flavian Imperial Family* (Leiden: Brill, 1993).

Fuller, M. E., *The Restoration of Israel's Re-gathering and the Fate of the Nations in Early Jewish Literature and Luke-Acts* (BZNW 138; Berlín: De Gruyter, 2006).

Fuller, R. H., *The Foundations of New Testament Christology* (Londres: Lutterworth, 1965).

Funk, R. W., y R. W. Hoover, *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus* (Nueva York: Macmillan/Polebridge, 1993).

Furnish, V. P., *The Theology of the First Letter to the Corinthians* (Cambridge: Cambridge University, 1999).

Fusco, V., "La discussione sul protocattolicesimo nel Nuevo Testamento. Un capitolo di storia dell'esegesi": *ANRW* 2.26.2 (1995) 1645-1691.

Gager, J. C., *Reinventing Paul* (Nueva York: Oxford University, 2000).

———, "Some Notes on Paul's Conversion": *NTS* 27 (1981) 697-704.

Gagnon, R. A. J., "Why the 'Weak' at Rome Cannot Be Non-Christian Jews": *CBQ* 62 (2000) 64-82.

Gamble, H. Y., *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts* (New Haven: Yale University, 1995).

———, *The Textual History of the Letter to the Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977).

Garnsey, P., *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire* (Oxford: Clarendon, 1970).

Garnsey, P., y R. Saller, *The Roman Empire: Economy, Society and Culture* (Berkeley: University of California, 1987).

Garrett, S. R., *The Demise of the Devil: Magic and the Demonic in Luke's Writings* (Minneapolis: Fortress, 1989).

Garrison, R., *Redemptive Almsgiving in Early Christianity* (JSNTS 77; Sheffield: JSOT, 1993).

Gärtner, B., *The Areopagus Speech and Natural Revelation* (Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1955).

Gasque, W. W., *A History of the Criticism of the Acts of the Apostles* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1975).

Gathercole, S. J., "The Petrine and Pauline Sola Fide in Galatians 2", en M. Bachmann (ed.), *Lutherische und Neue Paulusperspektive* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2005).

———, *Where Is Boasting? Early Jewish Soteriology and Paul's Response in Romans 1-5* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002).

Gaventa, B. R., *From Darkness to Light: Aspects of Conversion in the New Testament* (Filadelfia: Fortress, 1986).

———, "The Maternity of Paul: An Exegetical Study of Galatians 4.19", en R. T. Fortna y B. R. Gaventa (eds.), *Estudies in Paul and John*, J. L. Martyn Festschrift (Nashville: Abingdon, 1990), 189-201.

Gayer, R., *Die Stellung des Sklaven in den paulinischen Gemeinden und bei Paulus* (Berna: Lang, 1976).

Gehring, R. W., *House Church and Mission* (Peabody: Hendrickson, 2004).

Gempf, C., "Before Paul Arrived in Corinth: The Mission Strategies in 1 Corinthians 2:2 and Acts 17", en P. J. Williams *et al.* (eds.), *The New Testament in Its First-Century Setting*, B. W. Winter Festschrift (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 126-142.

———, "Public Speaking and Published Accounts": *BAFCS* I, 259-303.

Georgi, D., *The Opponents of Paul in Second Corinthians* (Filadelfia: Fortress, 1986).

———, *Remembering the Poor: The History of Paul's Collection for Jerusalem*, 1965 (trad. ingl. Nashville: Abingdon, 1962).

———, *Theocracy in Paul's Praxis and Theology* (Minneapolis: Fortress, 1991).

Gerhardsson, B., "The Secret of the Transmission of the Unwritten Jesus Tradition": *NTS* 51 (2005) 1-18.

Gilbert, G., "The List of Nations in Acts 2: Roman Propaganda and the Lukan Response": *JBL* 121 (2002) 1-18.

Gilchrist, J. M., "The Historicy of Paul's Shipwreck": *JSNT* 61 (1996) 29-51.

Gill, D. W. J., "Achaia": *BAFCS* II, 433-453.

———, "Acts and Roman Policy in Judaea": *BAFCS* IV, 15-26.

———, "Acts and Roman Religion: Religion in a Local Setting": *BAFCS* II, 80-82.

———, "Acts an the Urban Elites": *BAFCS* II, 105-118.

———, "The Meat Market at Corinth (1 Corinthians 10:25)": *TynB* 43 (1992) 389-393.

Glancy, J. A., *Slavery in Early Christianity* (Oxford: Oxford University, 2002).

Gnilka, J., *Die frühen Christen. Ursprünge und Anfang der Kirche* (Friburgo: Herder, 1999).

———, *Paulus von Tarsus. Zeuge und Apostel* (Friburgo: Herder, 1996).

Goguel, M., *The Birth of Christianity* (Londres: George Allen and Unwin, 1953).

Gooch, R. D., *Dangerous Food: 1 Corinthians 8-10 in Its Context* (Waterloo: Wilfrid Laurier University, 1993).

Goodenough, S., *Citizens of Rome* (Londres: Hamlyn, 1979).

Gooder, P. R., *Only the Third Heaven? 2 Corinthians 12.1-10 and Heavenly Ascent* (LNTS 313; Londres: Clark, 2006).

Goodman, M., *Judaism in the Roman World: Collected Essays* (Leiden: Brill, 2007).

———, *Mission and the Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire* (Oxford: Clarendon, 1994).

———, "The Persecution of Paul by Diaspora Jews", en *Judaism in the Roman World*, 145-152.

———, *Rome and Jerusalem: The Cash of Civilizations* (Londres: Penguin, 2007).

———, *The Ruling Class of Judaea: The Origins of the Jewish Revolt against Rome AD* (Cambridge: Cambridge University, 1987).

Goppelt, L., *Apostolic and Post-apostolic Times* (Londres: Black, 1970).

Gorman, M. J., *Cruciformity: Paul's Narrative Spirituality of the Cross* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001).

Goulder, M. D., "Did Peter Ever Go to Rome?": *SJT* 57 (2004) 377-396.

———, "The Jewish-Christian Mission, 30-130": *ANRW* 2.26.3 (1996) 1979-2037.

———, *Paul and the Competing Mission in Corinth* (Peabody: Hendrickson, 2001).

———, *A Tale of Two Missions* (Londres: SCM, 1994).

———, *Type and History in Acts* (Londres: SPCK, 1964).

Grant, M., *Saint Paul: The Man* (Glasgow: Collins Fount, 1978).

Grant, R. M., *Paul in the Roman World: The Conflict at Corinth* (Louisville: Westminster John Knox, 2001).

Grappe, C., "Qui me délivrera de ce corps de mort? L'Esprit de vie! Romains 7,24 et 8,2 comme éléments de typologie adamique": *Biblica* 83 (2002) 472-492.

Gray, P., "Points and Lines: Thematic Parallelism in the Letter of James and the Testament of Job": *NTS* 50 (2004) 406-424.

Green, J. B., *The Death of Jesus* (WUNT 2.33; Tubinga: Mohr Siebeck, 1988).

———, "Internal Repetition in Luke-Acts: Contemporary Narratology and Lucas Historiography", en B. Witherington (ed.), *History, Literature and Society in the Book of Acts* (Cambridge: Cambridge University, 1996).

Green, M., *Evangelism in the Early Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 1970, 2003).

Gregory, A., *The Reception of Luke and Acts in the Period before Irenaeus* (WUNT 2.169; Tubinga: Mohr Siebeck, 2003).

Gregory, A., y C. Tuckett (eds.), *The Reception of the New Testament in the Apostholic Fathers* (Oxford: Oxford University, 2005).

——— (eds.), *Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers* (Oxford: Oxford University, 2005).

———, "The Law Kills but the Gospel Gives Life: The Letter-Spirit Dualism in 2 Corinthians 3.3-18": *JSNT* 84 (2001) 97-115.

Gruen, E. S., *Diaspora: Jesus amidst Greeks and Romans* (Cambridge: Harvard University, 2002).

Gunkel, H., *Die Wirkungen des Heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostles* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1888.

———, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1903).

Günther, M., *Die Frühgeschichte des Christentum in Ephesus* (Francfort: Lang, 1998).

Haacker, K., "Paul's Life", en J. D. G. Dunn (ed.), *The Cambridge Companion to St. Paul* (Cambridge: Cambridge University, 2003).

———, "Die Stellung des Stephanus in der Geschichte des Urchristentums": *ANRW* 2.26.2 (1995) 1515-1553.

———, *The Theology of Paul's Letter to the Romans* (Cambridge: Cambridge University, 2003).

———, *Der Werdegang eines Apostles* (SBS 171; Stuttgart: KBW, 1997).

Haenchen, E., "The Book of Acts as Source Material for the History of Early Christianity", en L. E. Keck y J. L. Martyn (eds.), *Studies in Luke Acts* (Nashville: Abingdon, 1966).

Hafemann, S., "The Role of Suffering in the Mission of Paul", en J. Ådna y H. Kvalbein (eds.), *The Mission of the Early Church* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2000).

———, *Suffering and the Spirit: An Exegetical Study of 2 Cor. 2:14-3:3* (WUNT 2.19; Tubinga, Mohr Siebeck, 1986).

Hagner, D. A., "Paul as a Jewish Believer – according to His Letters", en O. Skarsaune y R. Hvalvik (eds.), *Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries* (Peabody: Hendrickson, 2007).

Hahn, F., *Christologische Hoheitstitel* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963, [5]1995; trad. ingl. *The Titles of Jesus in Christology* [Londres: Lutterworth, 1969]).

———, *Mission in the New Testament* (Londres: SCM, 1965).

Hainz, J., *Ekklesia. Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung* (Ratisbona: Pustet, 1972).

———, "KOINONIA, bei Paulus", en L. Bormann *et al.* (eds.), *Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World,* D. Giorgi Festschrift (Leiden: Brill, 1994), 375-391.

Hansen, G. W., *Abraham in Galatians: Epistolary and Rhetorical Context* (JSNTS 29; Sheffield: Sheffield Academic, 1989).

———, "The Preaching and Defence of Paul", en I. H. Marshall y D. Peterson (eds.), *Witness to the Gospel: The Theology of Acts* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).

Hardin, J. K., "Decrees and Drachmas at Thesalonica: An Illegal Assembly in Jason's House (Acts 17.1-10a)": *NTS* 52 (2006) 29-49.

Harill, J. A., "Paul and Slavery", en J. P. Sampley (ed.), *Paul in the Greco-Roman World* (Harrisburg: Trinity, 2003).

Hardland, P. A., *Associations, Synagogues, and Congregations* (Minneapolis: Fortress, 2003).

———, "Familial Dimensions of Group Identity II: 'Mothers' and 'Fathers' in Associations and Synagogues of the Greek World: *JSJ* 38 (2007) 57-79.

Harnack, A., *Die Briefsammlung des Apostels Paulus* (Leipzig: Hinrichs, 1926).

———, *The Constitution and Law of the Church in the First Two Centuries* (Londres: Williams & Norgate, 1910).

———, *The Date of the Acts and the Synoptic Gospels* (Londres: Williams & Norgate, 1911).

———, *History of Dogma,* vol. 1, 1886 (trad. ingl. Nueva York: Dover, 1961).

———, *Luke the Physician: The Autor of the Third Gospel and the Acts of the Apostles* (Londres: Williams & Norgate, 1907).

———, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries* (Londres: Williams & Norgate/Nueva York: Harper Torchbook, 1908, 1962).

———, *What Is Christianity?,* 1900 (trad. ingl. Williams & Norgate, 1901, [3]1904).

Harris, M. J., *Raised Immortal: Resurrection and Immortality in the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985).

Harrison, J. R., "Paul and the Imperial Gospel at Thessaloniki": *JSNT* 25 (2002) 71-96.

Hartin, P. J., *James and the Q Sayings of Jesus* (JSNTS 47; Sheffield: Sheffield Academic, 1991).

Hartman, L. *"Into the Name of the Lord Jesus": Baptism in the Early Church* (Edimburgo: Clark, 1997).

Harvey, A. E., "Forty Strokes save Une: Social Aspects of Judaizing and Apostasy", en A. E. Harvey (ed.), *Alternative Approaches to New Testament Study* (Londres: SCM, 1985).

———, *Renewal through Suffering: A Study of 2 Corinthians* (Edimburgo: Clark 1996).

Hatch, E., *The Organization of the Early Christian Churches* (Londres: Longmans, 1888).

Hay, D. M., *Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity* (SBLMS 18; Nashville: Abingdon, 1973).

———, "Paul's Understanding of Faith as Participation", en S. E. Porter (ed.), *Paul and His Theology* (Leiden: Brill, 2006).

Hays, R. B., *The Faith of Jesus Christ: The Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11* (Grand Rapids: Eerdmans, [2]2002).

Hayward, C. F. R., *Interpretations of the Name Israel in Ancient Judaism and Some Early Christian Writings* (Oxford: Oxford University, 2005).

Head, P., "Acts and the Problem of Its Texts": *BAFCS* I, 415-444.

Heckel, U., *Kraft in Schwachheit. Untersuchungen zu 2 Kor 10-13* (WUNT 2.56; Tubinga: Mohr Siebeck, 1993).

Heil, J. P., "Christ, the Termination of the Law (Romans 9:30-10:8)": *CBQ* 63 (2001) 484-498.

Heinrici, G., *Das Urchristentum* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1902).

Heitmüller, W., *"Im Namen Jesu". Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, speziell zur altchristlichen Taufe* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1903).

———, *Taufe und Abendmahl bei Paulus. Darstellung und religionsgeschichtliche Beleuchtung* (Vandenhoeck & Ruprecht, 1903).

———, "Zum Problem Paulus und Jesus": *ZNW* 13 (1913) 320-337.

Hellermann, J. H., *Reconstructing Honor in Roman Philippi: Carmen Christi as Cursus Pudorum* (SNTS 132; Cambridge: Cambridge University, 2005).

Hemelrijk, E. A., "City Patronesses in the Roman Empire": *Historia* 53 (2004) 209-245.

Hemer, C. J., *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History* (WUNT 49; Tubinga: Mohr Siebeck, 1989).

———, "The Name of Paul": *TynB* 36 (1985) 179-183.

Hendrix, H. L., "Archaeology and Eschatology at Thessalonica", en B. A. Pearson (ed.), *The Future of Christianity,* H. Koester Festschrift (Minneapolis: Fortress, 1991).

Hengel, M., *Acts and the History of Earliest Christianity* (Londres: SCM, 1979).

———, *The Atonement: A Study of the Origins of the Doctrine in the New Testament* (Londres: SCM, 1981).

———, *Between Jesus and Paul: Studies in the Earliest History of Christianity* (Londres: SCM, 1981).

———, *Crucifixion* (Londres: SCM, 1977).

———, "Early Christianity as a Jewish-Messianic, Universalistic Movement", en M. Hengel y C. K. Barrett, *Conflicts and Challenges in Early Christianity* (Harrisburg: Trinity, 1999), 1-41.

———, "Erwägungen zum Sprachgebrauch von Christos bei Paulus und in der 'vorpaulinischen' Überlieferung", en M. D. Hooker y S. G. Wilson (eds.), *The Written Gospels,* C. K. Barrett Festschrift (Londres: SCPK, 1982), 135-159.

———, "Eye-Witness Memory and the Writing of the Gospels", en M. Bockmuehl y D. A. Hagner (eds.), *The Written Gospels,* G. N. Stanton Festschrift (Cambridge: Cambridge University, 2005).

———, "The Geography of Palestine in Acts": *BAFCS* IV, 27-78.

———, *The "Hellenization" of Judaea in the First Century after Christ* (Londres: SCM, 1989).

———, "*Ioudaioi* in the Geographical List of Acts 2:9-11 and Syria as 'Greater Judaea'": *BBR* 10 (2000) 161-180.

———, "Der Jakobusbrief als antipaulinische Polemik", *Paulus und Jakobus,* 511-548.

———, "Jakobus der Herrenbruder – der erste Papst?", *Paulus und Jakobus,* 549-582.

———, "Judaism and Hellenism Revisited", en J. J. Collins y G. E. Sterling (eds.), *Hellenistic in the Land of Israel* (Notre Dame: University of Notre Dame, 2001), 6-37.

———, *Judentum und Hellenismus* (WUNT 10; Tubinga: Mohr Siebeck, [3]1988; trad. ingl. *Judaism and Hellenism* [Londres: SCM, 1974]).

———, "Der Lukasprolog und seine Augenzeugen. Die Apostel, Petrus und die Frauen", en L. T. Stuckenbruch *et al.* (eds.), *Memory in the Bible and Antiquity* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2007).

———, "Paul in Arabia": *BBR* 12 (2002) 47-66.

———, "Paulus und die Frage einer vorchristlichen Gnosis", en *Paulus und Jakobus,* 473-510.

———, *Paulus und Jakobus.* Volumen 3 de *Kleine Schriften* (WUNT 141; Tubinga: Mohr Siebeck 2002).

———, *The Pre-Christian Paul* (Londres: SCM, 1991).

———, *Property and the Riches in the Early Church: Aspects of a Social History of Early Christianity* (Londres: SCM, 1974).

———, "'Sit at My Richt Hand!'. The Enthronement of Christ at the Right Hand of God and Palm 110.1", en *Studies in Early Christology* (Edimburgo: Clark, 1995), 119-225.

———, *The Son of God* (trad. ingl. Londres: SCM, 1976).

———, *Der unterschätzte Petrus. Zwei Studien* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2006).

———, *The Zealots,* 1961, 1976 (trad. ingl. Edimburgo: Clark, [2]1989).

Hengel, M., y A. M. Schwemer, *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1998; trad. ingl. [de manuscrito antes no traducido] *Paul between Damascus and Antioch;* Londres: SCM, 1997).

Herzer, J., *Petrus oder Paulus? Studien über das Verhältnis des Ersten Petrusbriefes zur paulinischen Tradition* (WUNT 103; Tubinga: Mohr Siebeck, 1998).

Hill, C. C., *Hellenists and Hebrews: Reappraising Division within the Earliest Church* (Minneapolis: Fortress, 1992).

Hock, R. F., *The Social Context of Paul's Ministry: Tentmaking and Apostleship* (Filadelfia: Fortress, 1980).

———, "A Support for His Old Age: Paul's Plea on Behalf of Onesimus", en L. M. White y O. L. Yarbrough (eds.), *The Social World of the First Christians,* W. A. Meeks Festschrift (Minneapolis: Fortress, 1995).

Hodge, C. J., "Apostle to the Gentiles: Constructions of Paul's Identity": *BibInt* 13 (2005) 270-288.

Hofius, O., "The Fourth Servant Song in the New Testament Letters", en B. Janowski y P. Stuhlmacher (eds.), *The Suffering Servant: Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004).

———, "Gál 1,18: *historēsai Kēphan*": *ZNW* 75 (1984) 73-85.

———, "The Lord's Supper and the Lord's Supper Tradition: Reflections on 1 Corinthians 11.23b-25", en B. F. Mayer (ed.), *One Loaf, One Cup: Ecumenical Studies of 1 Cor. 11 and Other Eucharistic Tests* (Macon: Mercer University, 1993).

———, "'Rechtfertigung des Gottlosen' als Thema biblischer Theologie", en *Paulusstudien* (WUNT 51; Tubinga: Mohr Siebeck, 1994), 121-147.

Hogeterp, A. L. A., *Paul and God's Temple: A Historical Interpretation of Cultic Imagery in the Corinthian Correspondence* (Lovaina: Peeters, 2006).

Holl, K., "Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhälnis zu dem der Urgemeinde", en *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* (Tubinga: Mohr, 1928), 2,44-67.

Holland, R., *Nero: The Man behind the Myth* (Phoenix Mill: Sutton Publishing, 2000).

Holmberg, B., "The Life in the Diaspora Synagogue: An Evaluation", en B. Olsson y M. Zetterholm (eds.), *The Ancient Synagogue from Its Origins until 200 C.E.* (Estocolmo: Almqvist & Wiksell, 2003).

———, "The Methods od Historical Reconstruction in the Scholarly 'Recovery' of Corinthian Christianity", en E. Adams y D. G. Horrell (eds.), *Christianity at Corinth* (Louisville: Westminster John Knox, 2004), 255-271.

———, *Paul and Power: The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles* (Lund: Gleerup, 1977).

Holtz, T., "Der antiochenische Zwischenfall (Gal. 2.11-14)": *NTS* 32 (1986) 344-361.

———, "Zum Selbstverständnis des Apostels Paulus": *TLZ* 91 (1966) 331-340.

Hooker, M. D., "Authority on Her Head: An Examination of 1 Corinthians 11.10", en *From Adam to Christ*, 113-120.

———, *From Adam to Christ: Essays on Paul* (Cambridge: Cambridge University, 1990).

———, "1 Thessalonians 1.9.10: A Nutshell – but What Kind of Nut?", en *Geschichte – Tradition – Reflexion*, M. Hengel Festschrift. Vol. 3: *Frühes Christentum*, editado por H. Lichtenberger (Tubinga: Mohr Siebeck, 1996), 435-448.

———, "Were There False Teachers in Colossae?", en *From Adam to Christ*, 121-136.

Horbury, W., "'Gospel' in Herodian Judaea", en M. Bockmuehl y D. A. Hagner (eds.), *The Written Gospel*, G. N. Stanton Festschrift (Tubinga: Mohr Siebeck, 1996), 7-30.

———, "Jewish and Christian Monotheism in the Herodian Age", en L. T. Stuckenbruck y W. E. S. North (eds.), *Early Jewish and Christian Monotheism* (Londres: Clark International, 2004).

———, "Women in the Synagogue", *CHJ* III, 358-401.

Horn, F. W., *Das Angeld des Geistes. Studien zur paulinischen Pneumatologie* (FRLANT 154; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992).

———, "Die letze Jerusalemreise des Paulus", en *Das Ende des Paulus*, 15-35.

———, "Paulus und der Herodianische Tempel": *NTS* 53 (2007) 184-203.

———, "Der Verzicht auf die Beschneidung im frühen Christentum": *NTS* 42 (1996) 479-505.

——— (ed.), *Das Ende Paulus* (BZNW 106; Berlín: De Gruyter, 2001).

Horrell, D. G., "Domestic Space and Christian Meetings at Corinth: Imagining New Contexts and the Buildings East of the Theatre": *NTS* 50 (2004) 349-369.

———, "The Label *Christianos:* 1 Peter 4:16 and the Formation of Christian Identity: *JBL* 126 (2007) 383-391.

———, "The Product of a Petrine Circle? A Reassessment of the Origin and Character of 1 Peter": *JSNT* 86 (2002) 29-60.

———, *The Social Ethos of the Corinthian Correspondence: Interests and Ideology from 1 Corinthians to 1 Clement* (Edimburgo: Clark, 1996).

Horsley, G. H. R., "The Politarchs": *BAFCS* II, 419-431.

Horsley, R. A., "1 Corinthians: A Case Study of Paul's Assembly as an Alternative Society", en *Paul and Empire*, 242-252.

———, "Gnosis in Corinth: 1 Corinthians 8.1-6": *NTS* 27 (1981) 32-52.

———, "Pneumatikos vs. Psychikos: Distinctions of Spiritual Status among the Corinthians": *HTR* 69 (1976) 269-288.

——— (ed.), *Christian Origins* (Minneapolis: Fortress, 2005).

——— (ed.), *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society* (Harrisburg: Trinity, 1997).

——— (ed.), *Paul and Politics: Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation* (Harrisburg: Trinity, 2000).

——— (ed.), *Paul and the Roman Imperial Order* (Harrisburg: Trinity, 2004).

Hubbard, M. V., "Urban Uprisings in the Roman World: The Social Setting of the Mobbing of Sosthenes": *NTS* 51 (2005) 416-428.

Hughes, F. W,, "The Rhetoric of Letters", en K. P. Donfried y J. Beutler (eds.), *The Thessalonians Debate* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 194-240.

Hultgren, A. J., *Paul's Gospel and Mission: The Outlook from His Letter to the Romans* (Filadelfia: Fortress, 1985).

———, *The Rise of Normative Christianity* (Minneapolis: Fortress, 1994).

———, "The Scriptural Foundations for Paul's Mission to he Gentiles", en S. E. Porter (ed.), *Paul and His Theology* (Leiden: Brill, 2006).

Hultgren, S., "The Origins of Paul's Doctrine of the Two Adams in 1 Corinthians 15.45-49": *JSNT* 25 (2003) 343-370.

Hunter, A. M., *Paul and His Predecessors* (Londres: SCM, 1940, ^{2}1961).

Hurd, J. C., *The Origin of 1 Corinthians* (Londres: SCPK, 1965).

———, "Reflections concerning Paul's 'Opponents' in Galatia", en S. E. Porter (ed.), *Paul and His Opponents* (Leiden: Brill, 2005), 129-148.

Hurtado, L. W., *How on Earth Did Jesus Become a God? Historical Questions about Earliest Devotion to Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005).

———, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003).

———, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism* (Filadelfia: Fortress, 1988).

———, "Paul's Christology", en J. D. G. Dunn (ed.), *The Cambridge Companion to St. Paul* (Cambridge: Cambridge University, 2003).

———, "Pre-70 C.E. Jewish Opposition to Christ-Devotion": *JTS* (1999) 35-58.

Hvalvik, R., "Jewish Believers and Jewish Influence in the Roman Church until the Early Second Century", en O. Skarsaune y R. Hvalvik (eds.), *Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries* (Peabody: Hendrickson, 2007), 179-216.

———, "Named Jewish Believers Connected with the Pauline Mission", en O. Skarsaune y R. Hvalvik (eds.), *Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries* (Peabody: Hendrickson, 2007), 154-178.

———, "Paul as a Jewish Believer – according to the Book of Acts", en O. Skarsaune y R. Hvalvik (eds.), *Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries* (Peabody: Hendrickson, 2007), 121-153.

———, "A 'Sonderweg' for Israel: A Critical Examination of a Current Interpretation of Romans 11.25-27": *JSNT* 38 (1990) 87-107.

Hyldahl, N. *Die Paulinische Chronologie* (Leiden: Brill, 1986).

Isser, S., "The Samaritans and Their Sects", *CHJ* III, 569-595.

Jackson-McCabe, M. A., *Logos and Law in the Letter of James* (NovTSupp 100; Leiden Brill, 2001).

Jacobs, A. S., "A Jew's Jew: Paul and the Early Christian Problem of Jewish Origins": *JR* 86 (2006) 258-286.

Janowith, N., *Magic in the Roman World* (London: Routledge, 2001).

Janowski, B., y P. Stuhlmacher (eds.), *The Suffering Servant: Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004).

Jaubert, A., *La notion d'alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne* (París: Éditions du Seuil, 1963).

Jeffers, J. S., *Conflict at Rome: Social Order and Hierarchy in Early Christianity* (Minneapolis: Fortress, 1991).

———, *The Greco-Roman World of the New Testament: Exploring the Background of Early Christianity* (Downers Grove: InterVarsity, 1999).

Jeremías, J., "'Flesh and Blood Cannot Inherit the Kingdom of God' (1 Cor. 15.50)": *NTS* 2 (1955-56) 151-159.

———, *Jerusalén en tiempos de Jesús. Estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento* (Madrid: Cristiandad, 2000).

Jervell, J. "The Future of the Past: Luke's Vision of Salvation History and Its Bearing on His Writing of History", en B. Witherington (ed.), *History, Literature and Society in the Book of Acts* (Cambridge: Cambridge University, 1996).

———, "The Letter to Jerusalem", en K. P. Donfried (ed.), *Romans Debate* (Peabody: Hendrickson, 1991).

———, *Luke and the People of God: a New Look at Luke-Acts* (Minneapolis: Augsburg, 1972).

———, "The Mighty Minority" (1980), en *The Unknown Paul*, 26-51.

———, *The Theology of the Acts of the Apostles* (Cambridge: Cambridge University, 1996).

———, *The Unknown Paul: Essays on Luke- Acts and Early Christian History* (Minneapolis: Augsburg, 1984).

Jervis, L. A., y P. Richardson (eds.), *Gospel in Paul: Studies on the Corinthians, Galatians and Romans*, R. N. Longenecker Festschrift (JSNTS 108; Sheffield: Sheffield Academic, 1994).

Jewett, R., "The Agitators and the Galatian Congregation": *NTS* 17 (1970-71) 198-212.

———, *Dating Paul's Life* (Londres: SCM, 1979).

———, "The Question of the 'Apportioned Spirit' en Paul's Letters: Romans as a Case Study", en G. N. Stanton *et al.* (eds.), *The Holy Spirit and Christian Origins,* J. D. G. Dunn Festschrift (Grand Rapids: Eerdmans, 2004).

———, "Tenement Churches and Communal Meals in the Early Church": *BR* 38 (1993) 23-43.

———, *The Thessalonian Correspondence: Pauline Rethoric and Millenarian Piety* (Filadelfia: Fortress, 1986).

Johnson, L. T., *Brother of Jesus. Friend of God: Studies in the Letter of James* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004).

———, *Religious Experience in Earliest Christianity: A Missing Dimension in the New Testament Studies* (Minneapolis: Fortress, 1998).

———, "Taciturnity and the True Religion: James 1:26-27", en D. L. Balch *et al.* (eds.), *Greeks, Romans and Christians,* A. J. Malherbe Festschrift (Minneapolis: Fortress, 1990), 329-339.

Jones, A. H. M., *Cities of the Eastern Roman Provinces* (Oxford: Oxford University, 1971).

Jones, F. S., *An Ancient Jewish Christian Source on the History of Christianity: Pseudo-Clementine Recognitions 1.27-71* (Atlanta: Scholars, 1995).

Jones, J. L., "Christianity and the Imperial Cult": *ANRW* 2.23.2 (1980) 1024-1032.

Jossa, G., *Jews or Christians? The Followers of Jesus in Search of Their Own Identity* (WUNT 202; Tubinga: Mohr Siebeck, 2006).

Joubert, S., *Paul as Benefactor: Reciprocity, Strategy and Theological Reflection in Paul's Collection* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2000).

Judge, E. A., "The Decrees of Caesar at Thessalonica": *RTR* 30 (1971) 1-7.

———, "Did the Churches Compete with Cult Groups?", en J. T, Fitzgerald *et al.* (eds.), *Early Christianity and Classical Culture,* A. J. Malherbe Festschrift (Leiden: Brill, 2003).

———, "The Early Christians as a Scholastic Community": *JRH* 1 (1960-1961) 4,15, 125-137.

———, "Judaism and the Rise of Christianity: A Roman Perspective": *TynB* 45 (1994) 355-368.

———, "The Social Identity of the First Christians: A Question of Method in Religious History": *JRH* 11 (1980) 201-217.

———, *the Social Patterns of Christian Groups in the First Century* (Londres: Tyndale, 1960).

Juel, D., *Messianic Exegesis: Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity* (Filadelfia: Fortress, 1988).

Jüngel, E., *Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1967).

Juster, J., *Les Juifs dans l'empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale,* vol. 1 (París: Geunther, 1914).

Käsemann, E., "The Beginnings of Christian Theology" (1960), en *New Testament Questions of Today*, 82-107.

———, "The Disciples of John the Baptist in Ephesus" (1952), en *Essays on New Testament Themes* (Londres: SCM, 1964), 136-148.

———, *Die Legitimität des Apostels. Eine Untersuchung zu II Korinther 10-13* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1956).

———, *New Testament Questions of Today* (Londres: SCM, 1969).

———, "New Testament Questions of Today" (1957), en *New Testament Questions of Today* (Londres: SCM, 1969), 1-22.

———, "On the Subject of Primitive Christian Apocalyptic" (1962), en *New Testament Questions of Today*, 108-137.

———, *Perspectives on Paul*, 1969 (trad. ingl. Londres, SCM, 1971).

———, "Worship in Everyday Life: A Note on Romans 12", en *New Testament Questions of Today*, 188-195.

Kaye, B. N., "Lightfoot and Baur on Early Christianity": *NovT* 26 (1984) 193-224.

Kearsley, R. A., "The Asiarchs": *BAFCS* II, 363-376.

———, "Women in the Public Life in the Roman East: Iunia, Theodora, Claudia Metrodora and Phoebe, Benefactress of Paul": *TynB* 50 (1999) 189-211.

Keck, L. E., "The Function of Rom 3:10-18: Observations and Suggestions", en J. Jervell y W A. Meeks (eds.), *God's Christ and His People*, N. A. Dahl Festschrift (Oslo: Universitetsforlaget, 1978).

———, "The Jewish Paul among the Gentiles: Two Portrayals", en J. T. Fitzgerald *et al.* (eds.), *Early Christianity and Classical Culture*, A. J. Malherbe Festschrift (Leiden: Brill, 2003), 461-481.

———, "The Poor among the Saints in the Jewish Christianity and Qumran": *ZNW* 57 (1966) 54-78.

———, "The Poor among the Saints in the New Testament": *ZNW* 56 (1965) 100-129.

Keck, L. E., y J. L. Martyn (eds.), *Studies in Luke Acts* (Nashville: Abingdon, 1966).

Keener, C. S., *Paul, Women and Wives: Marriage and Women's Ministry in the Letters of Paul* (Peabody: Hendrickson, 1992).

Keesmaat, S. C., *Paul and His Story: (Re)Interpreting the Exodus Tradition* (JSNTS 181; Sheffield: Sheffield Academic, 1999).

Kennedy, G. A., *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism* (Chapel Hill: University of North Carolina, 1984).

Kennedy, H. A. A., *St. Paul and the Mystery Religions* (Londres: Hodder & Stoughton, 1914).

Ker, D. P., "Paul and Apollos – Colleagues or Rivals?": *JSNT* 77 (2000) 75-97.

Kertelge, K. (ed.), *Mission im Neuen Testament* (QD 93; Friburgo: Herder, 1981).

Kim, K.-J., *Stewardship and Almsgiving in Like's Theology* (JSNTS 155; Sheffield: Sheffield Academic, 1998).

Kim, S., "The Jesus Tradition in 1 Thess 4.13-5.11": *NTS* 48 (2002) 225-242.

———, *The Origin of Paul's Gospel* (WUNT 2.4: Tubinga: Mohr Siebeck, 1981; Grand Rapids: Eerdmans, ²1984).

———, *Paul and the New Perspective: Second Thoughts on the Origin of Paul's Gospel* (WUNT 140; Tubinga: Mohr Siebeck, 2002).

Kippenberg, H. G., *Garizim und Synagoge. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur samaritanischen Religion der aramäische Periode* (Berlín: De Gruyter, 1971).

Kirby, J. C., *Ephesians: Baptism and Pentecost* (Londres: SCPK, 1968).

Kirchenschläger, W., "Die Entwicklung von Kirche uns Kirchenstruktur zur neutestamentlichen Zeit": *ANRW* 2.26.2 (1995) 1277-1356.

Klauck, H.-J., *Ancient Letters and the New Testament,* 1998 (trad. ingl. Waco: Baylor University, 2006).

———, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum* (SBS 103; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1981).

———, *Magic and Paganism in Early Christianity: The World of the Acts of the Apostles* (Londres: Clark, 2000).

———, *The Religious Context of Early Christianity: A Guide to Graeco-Roman Religions,* 1995 (trad. ingl. Edimburgo: Clark 2000).

Klausner, J., *From Jesus to Paul* (Londres: Allen & Unwin, 1943).

Kloppenborg, J. S., "Collegia and Thiasoi", en J. S. Kloppenborg y S. G. Wilson (eds.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World* (Londres: Routledge, 1996), 16-30.

Klutz, T., *The Exorcism Stories in Luke-Acts* (SNTSMS 129; Cambridge: Cambridge University, 2004).

Knox, J., *Chapters in a Life of Paul* (Londres: SCM, 1950, ²1989).

Knox, W. L., *St. Paul and the Church of Jerusalem* (Cambridge: Cambridge University, 1925).

———, *St. Paul and the Church of the Gentiles* (Cambridge: Cambridge University, 1939, 1961).

Koch, D.-A., "'Alles, was *en makello* verkauft wird, esst...' Die *macella* von Pompeji, Gerasa und Korinth und ihre Bedeutung für die Auslegung von 1 Kor 10,25": *ZNW* 90 (1999) 194-291.

———, "The God-Fearers between Fact and Fiction. Two Theosebeis-Inscriptions from Aphrodisias and Their Bearing for the New Testament": *ST* 60 (2006) 62-90.

———, "Kollektenbericht, 'Wir' –Bereicht und Itinerar. Neue(?) Überlegungen zu einem alten Problem": *NTS* 45 (1999) 367-390.

Koester, C., "The Origin and Significance of the Flight to Pella Tradition: *CBQ* 51 (1989) 90-106.

Koester, H. "Epilogue: Current Issues in New Testament Scholarship", en B. A. Pearson *et al.* (eds.), *The Future of Early Christianity,* H. Koester Festschrift (Minneapolis: Fortress, 1991), 46-76.

———, "From Paul's Eschatology to the Apocalyptic Scheme of 2 Thessalonians", en *Paul and His World,* 55-69.

———, *"Gnômai Diaphoroi:* The Origin and Nature of Diversification in the History of Early Christianity": *HTR* 58 (1965) 279-318.

———, *Introduction to the New Testament.* Vol. *History, Culture and Religion of the Hellenistic Age;* vol. 2: *History and Literature of Early Christianity* (trad. esp. *Introducción al Nuevo Testamento* [Salamanca: Sígueme, 1988]).

———, "One Jesus and Four Primitive Gospels": *HTR* 161 (1968) 203-247.

———, *Paul and His World: Interpreting the New Testament in Its Context* (Minneapolis: Fortress, 2007).

———, "The Purpose of the Polemic of a Pauline Fragment": *NTS* 8 (1961-1962) 317-332.

———, "The Silence of the Apostle", en D. N. Schowalter y J. Friesen (eds.), *Urban Religion in Roman Corinth* (Cambridge: Harvard Divinity School, 2005).

——— (ed.), *Ephesos: Metropolis of Asia* (HTS 41; Cambridge: Harvard Divinity School, 1995-2004).

Konradt, M., *Gericht und Gemeinde. Eine Studie zur Bedeutung und Funktion von Gerichtsaussagen im Rahmen der paulinischen Ekklesiologie und Ethik im 1 Thess und 1 Kor* (BZNW 117; Berlín: De Gruyter, 2003).

Köstenberger, A. J., "Women in the Pauline Mission", en P. G. Bolt y M. Thompson (eds.), *The Gospel to the Nations: Perspectives on Paul's Mission,* P. T. O'Brien Festschrift (Leicester: Inter-Vasity, 2000), 221-247.

Kraabel, A. T., "The Disappearance of the 'God-Fearers'": *Numen* 28 (1981) 113-126.

Kraeling, C. H., "The Jewish Community of Antioch": *JBL* 51 (1932) 130-160.

Kraft, H., *Die Entstehung des Christentums* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981).

Kramer, W. *Christ, Lord, Son of God* (Londres: SCM, 1966).

Kraus, W., *Zwischen Jerusalem und Antiochia. Die "Hellenisten", Paulus und die Aufnahme der Heiden in das endzeitliche Gottesvolk* (SBS 179; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1999).

Kremer, J., *Pfingstbericht und Pfingstgeschehen. Eine exegetische Untersuchung zu Apg 2,1-13* (SBS 63/64; Stuttgart: KBW, 1973).

——— (ed.), *I es Actes des Apôtres. Tradition, redaction théologie* (BETL 48; Gembloux: Duculot, 1979).

Kretschmar, G., "Himmelfahrt und Pfingsten": *ZKG* 66 (1954-55) 209-253.

Kruse, C. G., "The Price Paid for a Ministry among the Gentiles: Paul's Persecution at the Hands of the Jewish", en M. J. Wilkins y T. Paige (eds.), *Worship, Theology and Ministry in the Early Church,* R. P. Martin Festschrift (Sheffield: JSOT, 1992), 260-272.

Kuhn, H. W. *Ältere Sammlungen im Markusevangelium* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971).

Kümmel, W. G., *Introduction to the New Testament* (Nashville: Abingdon, 1975).

———, *The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems* (trad. ingl. Nashville: Abingdon, 1972).

Kunst, C., "Wohnen in der antiken Großstadt. Zur socialen Topographie Roms in der frühen Kaiserzeit", en J. Zangenberg y M. Labahn (eds.), *Christians as a Religious Minority in a Multicultural City* (Londres: Clark, 2004), 2-19.

Labahn, M., "Paulus – ein homo honestus et iustus. Das lukanische Paulusportrait von Acts 27-28 im Lichte ausgewählter antiker Parallelen", en F. W. Horn (ed.), *Das Ende des Paulus* (Berlín: De Gruyter, 2001), 75-106.

Lake, K., "The Apostolic Council of Jerusalem", *Beginnings* V, 195-212.

———, "The Communism of Acts 2 and 4–6 and the Appointment of the Seven", *Beginnings* V, 140-151.

———, "The Day of Pentecost", *Beginnings* V, 111-121.

Lambrecht, J., *the Wretched "I" and Its Liberation: Paul in Romans 7 and 8* (Lovaina: Peeters, 1992).

Lamp, J.S., "Is Paul Anti-Jewish? Testament of Levi 6 in the Interpretation of 1 Thessalonians 2:13-16": *CBQ* 65 (2003) 408-427.

Lampe, P., "Acts 19 im Spiegel der ephesischen Inschriften": *BZ* 36 (1992) 59-76.

———, "Early Christians in the City of Rome: Topographical and Social-Historical Aspects of the First Three Centuries", en J. Zangenberg y M. Labahn (eds.), *Christians as a Religious Minority in a Multicultural City* (Londres: Clark, 2004), 20-32.

———, "The Eucharist: Identifying with Christ on the Cross": *Interpretation* 48 (1994) 36-49.

———, *From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries* (Minneapolis: Fortress, 2003).

———, "Keine 'Sklavenflucht des Onesimus": *ZNW* 76 (1985) 135-137.

———, "Paths of Early Christian Mission into Rome: Judaeo-Christians in the Household of Pagan Masters", en S. E. McGinn (ed.), *Celebrating Romans: Template for Pauline Theology*, R. Jewett Festschrift (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 143-148.

———, "Paul, Patrons and Clients", en J. P. Sampley (ed.), *Paul in the Greco-Roman World* (Harrisburg: Trinity, 2003), 488-523.

———, "Paulus – Zeltmacher": *BZ* 31 (1987) 256-261.

———, "The Roman Christians of Romans 16", en K. P. Donfried (ed.), *Romans Debate* (Peabody: Hendrickson, 1991), 216-230.

Lanci, J. R., "The Stones Don't Speak and the Texts Tell Lies: Sacred Texts at Corinth", en D. N. Schowalter y J. Friesen (eds.), *Urban Religion in Roman Corinth* (Cambridge: Harvard University, 2005).

Lane, W. L., "Social Perspectives on Roman Christianity during the Formative Years from Nero to Nerva", en K. P. Donfried y P. Richardson (eds.), *Judaism and Christianity in the First-Century Rome* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 196-244.

Lane Fox, R., *The Classical World: An Epic History of Greece and Rome* (Londres: Penguin, 2005).

——, *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century AD to the Conversion of Constantine,* 1986 (Londres: Penguin 1988).

Lang, F., "Paulus und seine Gegner in Korinth und in Galatien", en H. Lichtenberger (ed.), *Geschichte – Tradition – Reflexion,* M. Hengel Festschrift (Tubinga: Mohr Siebeck, 1996), 417-434.

La Piana, G., "Foreing Groups in Rome during the First Centuries of the Empire": *HTR* 20 (1927) 183-403.

Larsson, E., "Die Hellenisten und die Urgemeinde": *NTS* 33 (1978) 205-225.

——, "Temple-Criticism and the Jewish Heritage: Some Reflexions on Acts 6-7": *NTS* 39 (1993) 379-395.

Legasse, S., "Paul's Pre-Christian Career according to Acts": *BAFCS* IV, 365-390.

Lehnert, V. A., y U. Rüsen-Winhold (eds.), *Logos – Logik – Lyrik. Engagierte exegetische Studien zum biblischen Reden Gottes,* K. Haacker Festschrift (Leipzig: Evangelische Verlaganstalt, 2007).

Lentz, J. C., *Luke's Portrait of Paul* (SNTSMS 77; Cambridge: Cambridge University, 1993).

Leon, H. J., *The Jews of Ancient Rome* (Filadelfia:Jewish Publication Society, 1960.

Levinskaya, I., *The Book of Acts in Its Diaspora Setting* (= *BAFCS* 5; Grand Rapids, Eerdmans, 1996).

——, "The Italian Cohort in Acts 10:1", en P. J. Williams *et al.* (eds.), *The New Testament in Its First-Century Setting,* B. W. Winter Festschrift (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 106-125.

Levison, J. R., "Adam and Eve in Romans 1.18-25 and the Greek *Life of Adam and Eve*": *NTS* 50 (2004) 519-534.

Lichtenberger, H. *Das Ich Adams und das Ich der Menschheit. Studien zum Menschenbild in Römer 7* (WUNT 164; Tubinga: Mohr Siebeck, 2004).

——, "Jews and Christians in Rome in the Time of Nero: Josephus and Paul in Rome": *ANRW* 2.26.3 (1996) 2142-2176.

—— (ed.), *Geschichte – Tradition – Reflexion,* M. Hengel Festschrift. Vol. 3: *Frühes Christentum* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1996).

Liechtenham, R., *Die urchristliche Mission. Voraussetzungen, Motive und Methoden* (Zúrich: Zwingli, 1946).

Lietzmann, H., *Mass and Lord's Supper,* 1926 (trad. ingl. Leiden: Brill, 1954).

Lieu, J. M., "Do God-Fearers Make Good Christians?", en S. E. Porter *et al.* (eds.), *Crossing the Boundaries,* M. D. Goulder Festschrift (Leiden: Brill, 1994), 329-345.

——, "The Race of the God-Fearers": *JTS* 46 (1995) 483-501.

——, "The Synagogue and the Separation of the Christians", en B. Olsson y M. Zetterholm (eds.), *The Ancient Synagogue from Its Origins until 200 C.E.* (Estocolmo: Almqvist and Wiksell, 2003).

Lightfoot, J. B., *Essays on the Work Entitled "Supernatural Religion"* (Londres: Macmillan, 1989).

———, "St. Paul and the Three", en *Saint Paul's Epistle to the Galatians* (Londres: Macmillan, 1865).

Lincoln, A. T., y A. J. M. Wedderburn, *The Theology of the Later Pauline Letters* (Cambridge: Cambridge University, 1993).

Lindars, B., *New Testament Apologetic: The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations* (Londres: SCM, 1961).

Lindemann, A., "Die paulinische Ekklesiologie angesichts der Lebenswirklichkeit der christlichen Gemeinde in Korinth", en R. Bieringer (ed.), *The Corinthian Correspondence* (Lovaina: Universidad de Lovaina, 1996), 63-86.

———, *Paulus im ältesten Christentum. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1979).

———, "Paulus und Elia. Zur Argumentation in Röm 11,1-12", en V. A. Lehnert y U. Rüse-Weinhold (eds.), *Logos – Logik – Lyrik. Engagierte exegetische Studien zum biblischen Reden Gottes,* K. Haacker Festschrift (Leipzig: Evangelische Verlagsantalt, 2007), 201-218.

——— (ed.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus* (BETL 158; Lovaina: Universidad de Lovaina).

Linton, O., "The Third Aspect: A Neglected Point of View": *ST* 3 (1949) 79-95.

Litfin, D., *St. Paul's Theology of Proclamation: 1 Corinthians 1-4 and Greco-Roman Rhetoric* (SNTSMS 79; Cambridge: Cambridge University, 1994).

Lohfink, G., *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas* Múnich: Kösel, 1971).

———, *Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie* (Múnich: Kösel, 1971).

Lohmeyer, E., *Galiläa und Jerusalem* (Gotinga: Vandenkoeck & Ruprecht, 1936).

Löhr, H., "Zum Paulus-Notiz in 1 Clem 5,5-7", en F. W. Horn (ed.), *Das Ende des Paulus* (Berlín: De Gruyter, 2001), 197-213.

Lohse, E., "Das Evangelium für Juden und Griechen. Erwägungen zur Theologie des Römerbriefe", en *Rechenschäft vom Evangelium. Exegetische vom Evangelium. Exegetische Studien zum Römerbrief,* 1-19 (Berlín: De Gruyter, 2007).

———, *Paulus. Eine Biographie* (Múnich: Back, 1996).

Long, A. A., y D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers.* 2 vols. (Cambridge: Cambridge University, 1987).

Longenecker, B. W., "On Israel's God and God's Israel: Assessing Supersessionism in Paul": *JTS* 58 (2007) 26-44.

———, *Rhetoric at the Boundaries* (Waco: Baylor University, 2005).

———, *The Triumph of Abraham's God: The Transformation of Identity in Galatians* (Edimburgo: Clark, 1998).

Longenecker, R. N., "Ancient Amanuenses and the Pauline Epistles", en R. N. Longenecker y M. C. Tenney (eds.), *New Dimensions in New Testament Study* (Grand Rapids: Zondervan, 1974), 281-297.

——, *New Wine into Fresh Wineskins: Contextualizing the Early Christian Confessions* (Peabody: Hendrickson, 1999).

—— (ed.), *Community Formation in the Early Church and the Church Today* (Peabody: Hendrickson, 2002).

——, "Nomos plus Genitive Noun in Paul: The History of God's Law", en J. T. Fitzgerald *et al.* (eds.), *Early Christianity and Classical Culture,* A. J. Malherbe Festschrift (Leiden: Brill, 2003), 575-587.

Mason, S., "Chief Priest, Sadducees, Pharisees and Sanhedrin in Acts": *BAFCS* IV, 115-177.

——, *"Philosophiai:* Graeco-Roman, Judean and Christian", en J. S. Kloppenborg y S. G. Wilson (eds.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World* (Londres: Routledge, 1996), 31-58.

Matthews, C. R., *Philip: Apostle and Evangelist* (NovTSupp 105; Leiden: Brill, 2002).

Mattingly, H. B., "The Origin of the Name Christiani": *JTS* 9 (1958) 26-37.

Mazar, B., *The Mountain of the Lord: Excavating in Jerusalem* (Nueva York: Doubleday, 1975).

McCoy, W. C., "In the Shawdow of Thucydides", en B. Witherington (ed.), *History, Literature and Society in the Graeco-Roman World* (Cambridge: Cambridge University, 1996), 3-23.

McCready, W. O., "Ekklesia and Voluntary Associations, en J. S. Kloppenborg y S. G. Wilson (Londres: Routledge, 1996), 59-73.

McGiffert, A., *A History of Christianity in the Apostolic Age* (Edimburgo; Clark, 1897).

McKechnie, R. R., "Judean Embassies and Cases before Roman Emperors, AD 44-66": *JTS* 56 (2005) 339-361.

McKnight, S., "Covenant and Spirit: The Origins of the New Covenant Hermeneutic", en G. N. Stanton *et al.* (eds.), *The Holy Spirit and Christian Origins,* J. D. G. Dunn Festschrift (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 41-54.

——, *A Light among the Gentiles: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period* (Minneapolis: Fortress, 1991).

——, "A Parting within the Way: Jesus and James on Israel and Purity", en B. Chilton y C. A. Evans (eds.), *James the Just* (Leiden: Brill, 1999), 102-111.

McLaren, J. S., "Ananus, James and Earliest Christianity: Josephus' Account of the Death of James": *JTS* 52 (2001) 1-25.

——, *Power and Politics in Palestine: The Jews and the Governing of Their Land 100 BC-AD 70* (JSNTS 63; Sheffield Academic, 1991).

McLean, B. H., "The Agrippinilla Inscription: Religious Associations and Early Church Formation", en *Origins and Method,* 239-270.

—— (ed.), *Origins and Method: Towards a New Understanding of Judaism and Christianity,* J. C. Hurd Festschrift (JSNTS 86; Sheffield: JSOT, 1993).

Mealand, D. L., "The Close of Acts and Its Hellenistic Vocabulary": *NTS* 36 (1990) 583-597.

Meeks, W. A., "Breaking Away: Three New Testament Pictures of Christianity's Separation from the Jewish Communities", en J. Neusner y E. S. Frerichs (eds.), *"To See Ourselves as Others See Us": Christians, Jews, "Others" in Late Antiquity* (Chico: Scholars, 1985).

——, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* (New Haven: Yale University, 1983).

Meeks, W. A., y R. L. Wilken (eds.), *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era* (Missoula: Scholars, 1978).

Meggitt, J. J., "Meat Consumption and Social Conflict in Corinth": *JTS* 45 (1994) 137-141.

——, *Paul, Poverty and Survival* (Edimburgo: Clark, 1998).

——, "Sources: Use, Abuse, Neglect. The Importance of Ancient Popular Culture, en E. Adams y D. G. Horrell (eds.), *Christianity at Corinth* (Louisville: Westminster John Knox, 2004), cap. 19.

Meissner, S., *Die Heimholung des Ketzers. Studien zur jüdischen Auseinandersetzung mit Paulus* (WUNT 2.87; Tubinga: Mohr Siebeck, 1996).

Menoud, P. H., "The Meaning of the Verb *porthein:* Gal. 1.13, 23; Acts 9.21", en *Jesus Christ and the Faith* (Pittsburg: Pickwick, 1978), 47-60.

Merkel, H., "Der Epheserbrief in der neueren Diskussion": *ANRW* 2.25.4 (1987) 3176-3212.

Merklein, H., "Die Ekklesia Gottes. Der Kirchenbegriff bei Paulus und in Jerusalem", en *Studien zu Jesus und Paulus,* 296-318.

——, "'Nicht aus Werken des Gesetzes...' Eine Auslegung von Gal 2,15-31", en *Studien zu Jesus und Paulus* (WUNT 43; Tubinga: Mohr Siebeck, 1998) II, 303-315.

——, *Studien zu Jesus und Paulus* (WUNT 43; Tubinga: Mohr Siebeck, 1987).

——, "Zur Entstehung der urchristlichen Aussage vom präexistenten Sohn Gottes", en *Studien zu Jesus und Paulus,* 247-276.

Metzger, B. M., "Ancient Astrological Geography and Acts 2:9-11", en W. W. Gasque y R. P. Martin (eds.), *Apostolic History and the Gospel,* F. F. Bruce Festschrift (Exeter: Paternoster, 1970).

——, "Considerations of Methodology in the Study of the Mystery Religions and Early Christianity": *HTR* 48 (1955) 1-20.

——, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Londres: United Bible Societies, 1971, 1975).

Metzger, P., *Katechon. II Thess 2,1-12 im Horizont apokalyptischen Denkens* (BZNW 135; Berlín: De Gruyter, 2005).

Metzner, R., "In aller Freundschaft. Ein frühchristlicher Fall freundschaftlicher Gemeinschaft (Phil 2,25-30)": *NTS* 48 (2002) 111-131.

Meyer, E., *Ursprung und Anfänge des Urchristentums.* 3 vols. (Stuttgart: J. G. Cotta, 1921-1923).

Meyer, M. W. (ed.), *The Ancient Mysteries: A Sourcebook; Sacred Text of the Mystery Religions of the Ancient Mediterranean World* (San Francisco: Harper, 1987).

Minear, P. S., *The Obedience of Faith: The Purpose of Paul in the Epistle to the Romans* (Londres: SCM, 1971).

Mitchell, M. M., "Concerning *peri de* in 1 Corinthians": *NovT* 31 (1989) 229-256.

———, "The Letter of James as a Document of Paulinism?", en R. L. Webb y J. S. Kloppenborg (eds.), *Reading James with New Eyes: Methodological Reassesments of the Letter of James* (Londres: Clark, 2007), 75-98.

———, "New Testament Envoys in the Context of Greco-Roman Diplomatic y Epistolary Conventions: The Example of Timothy and Titus": *JBL* 111 (1992) 641-662.

———, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians* (Louisville: Westminster John Knox, 1993).

———, "Paul's Letters to Corinth: The Interpretative Intertwinning of Literary and Historical Reconstruction", en D. N. Schowalter y J. Friesen (eds.), *Urban Religion in Roman* (Cambridge: Harvard University, 2005), 307-338.

Mitchell, M. W., "Reexamining the 'Aborted Apostle': An Exploration of Paul's Self-Description in 1 Corinthians 15.8": *JSNT* 25 (2003) 469-85.

Mitchell, S., *Anatolia: Land, Men, and Gods in Asia Minor.* 2 vols. (Oxford: Clarendon, 1993).

Mitford, T. B., "Roman Cyprus": *ANRW* 2.7.2 (1980) 1285-1384.

Moessner, D. P., "The, "The Appeal and Power of Poetics (Luke 1:1-4)", en *Jesus and the Heritage of Israel,* 84-123.

———, "The Meaning of *kathexēs* in the Lukan Prologue as a Key to the Distinctive Contribution of Luke's Narrative among the 'Many'", en F. van Segbroeck (ed.), *The Four Gospels,* F. Neirynck (Lovaina: Universidad de Lovaina, 1992) II, 1513-1528.

———, "The 'Script' of the Scriptures in Acts: Suffering as God's 'Plan' (*boulē*) for the World for the 'Release of Sins'", en B. Witherington (ed.), *History, Literature and Society in the Book of Acts* (Cambridge: Cambridge: Cambridge University, 1996).

——— (ed.), *Jesus and the Heritage of Israel* (Harrisburg: Trinity, 1999).

Moffatt, J., *An Introduction to the Literature of the New Testament* (Edimburgo: Clark, 1918).

Moore, G. F., "Christian Writers on Judaism": *HTR* 14 (1922) 197-254.

Morgan, R., "Paul's Enduring Legacy", en J. D. G. Dunn (ed.), *The Cambridge Companion to St. Paul* (Cambridge: Cambridge University, 2003), 242-255.

Moule, C. F. D., *The Birth of the New Testament* (Londres: Black, 1962, [3]1981).

———, "The Christology of Acts", en L. E. Keck y J. L. Martyn (eds.), *Studies in Luke Acts* (Nashville: Abingdon, 1966), 59-85.

———, "Once More, Who Were the Hellenist?": *ExpT* 70 (1958-59) 100-102.

———, *The Origin of Christology* (Cambridge: Cambridge University, 1977).

———, *The Phenomenon of the New Testament* (Londres: SCM, 1967).

———, "The Post-resurrection Appearances in the Light of Festival Pilgrimages": *NTS* 4 (1957-58) 58-61.

Müller, C. G., "Priska und Aquila. Der Weg eines Ehepaares und die paulinischen Mission": *MTZ* 54 (2003) 195-210.

Müller, P.-G., "Der 'Paulinismus' in der Apg", en K. Kertelge (ed.), *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften* (Friburgo: Herder, 1981), 157-201.

Munck, J., *Paul and the Salvation of Mankind* (Londres: SCM, 1959).

Murphy-O'Connor, J., "The Cenacle – Topographical Setting for Acts 2:44-45": *BAFCS* IV, 303-321.

———, "Gal 2:15-16a: Whose Common Ground?": *RB* 108 (2001) 376-385.

———, *The Holy Land* (Oxford: Oxford University, 1998).

———, *Paul: A Critical Life* (Oxford: Clarendon, 1996).

———, *Paul the Letter-Writer: His World, His Options, His Skills* (Collegeville: Liturgical, 1995).

———, *The Theology of the Second Letter to the Corinthians* (Cambridge: Cambridge University, 1991).

Mussner, F., "'In den letzten Tagen' (Apg. 2,17a)": *BZ* 5 (1991) 263-265.

Nanos, M. D., "Intruding 'Spies' and 'Pseudo-Brethen': The Jewish Intra-group Politics of Paul's Jerusalem Meeting [Gal 2:1-10]", en S. E. Porter (ed.), *Paul and His Opponents* (Leiden: Brill, 2005), 59-97.

———, *The Mystery of Romans: The Jewish Context of Paul's Letter* (Minneapolis: Fortress, 1996).

———, "What Was at the Stake in Peter's 'Eating with Gentiles' at Antioch?", en *The Galatians Debate,* cap. 15.

——— (ed.), *The Galatians Debate* (Peabody: Hendrickson, 2002).

Neudorfer, H.-W., "The Speech of Stephen", en I. H. Marshall y D. Peterson (eds.), *The Theology of Acts* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).

———, *Der Stephanuskreis in der Forschungsgeschichte seit F. C. Baur* (Giessen: Brunnen, 1983).

Neufeld, V. H., *The Earliest Christian Confessions* (NTTS 5; Grand Rapids: Eerdmans, 1963).

Neyrey, J. H., "Luke's Social Location of Paul: Cultural Anthropology and the Status of Paul in Acts", en B. Witherington (ed.), *History, Literature and Society in the Book of Acts* (Cambridge: Cambridge University, 1996), 251-279.

———, *Paul in Other Words: A Cultural Reading of His Letters* (Louisville: Westminster John Knox, 1990).

———, "Perceiving the Human Body: Body Language in 1 Corinthians", en *Paul in Other Words,* 102-146.

Nguyen, V. H. R., "The Identification of Paul's Spectacle of Death Metaphor in 1 Corinthians 4.9": *NTS* 53 (2007) 489-501.

Nicholl, C. R., *From Hope in Despair in Thessalonica: Situating 1 and 2 Thessalonians* (SNTSMS 126; Cambridge: Cambridge University, 2004).

Nicklas, T., y M. Tilly (eds.), *The Book of Acts as Church History: Text, Textual Traditions and Ancient Interpretations* (BZNW 120; Berlín: De Gruyter, 2003).

Nickle, K. F., *The Collection: A Study in Paul's Strategy* (Londres: SCM, 1996).

Niebuhr, K.-W., *Heidenapostel aus Israel* (WUNT 62; Tubinga: Mohr Siebeck, 1992).

———, "Der Jakobusbrief im Licht früjüdischer Diasporabriefe": *NTS* 44 (1998) 420-443.

———, "'Judentum' und 'Christentum' bei Paulus und Ignatius von Antiochien": *ZNW* 85 (1994) 218-233.

———, "Die paulinische Rechtfertigungslehre in der gegenwärtigen exegetischen Diskussion", en T. Söding (ed.), *Worum geht es in der Rechtfertigungslehre?* (Friburgo: Herder, 1999), 105-130.

———, "Tora ohne Tempel. Paulus und der Jakobusbrief im Zusammenhang frühjüdischer Torarezeption für die Diaspora", en B. Ego *et al.* (eds.), *Gemeinde ohne Tempel/Community without Temple* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1999), 427-460.

Nobbs, A., "Cyprus": *BAFCS* II, 279-289.

Nock, A. D., *Conversion: The Old and New Religion from Alexander the Great to Augustine* (Londres: Oxford University, 1933).

———, "Early Gentile Christianity and Its Hellenistic Background" (1928) y "Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments" (1952), en J. Z. Steward (ed.), *Essays on Religion and the Ancient World.* 2 vols. (Oxford: Clarendon, 1972) I, 49-133, y II, 791-820).

———, "Paul and the Magus", *Beginnings* V, 164-188.

———, *St. Paul* (Oxford: Oxford University, 1938, 1946).

Nolland, J., "Uncircumcises Proselytes?": *JSJ* 12 (1981) 173-194.

Norris, F. W., "Antioch on the Orontes as a Religious Center I: Paganism before Constantine": *ANRW* 2.18.4 (1990) 2322-2379.

North, J. L., "Jesus and Worship, God and Sacrifice", en L. T. Stuckenbruck y W. E. S. North (eds.), *Early Jewish and Christian Monotheism* (Londres: Clark International, 2004), 186-202.

Novak, D., *The Image of the Non-Jew in Judaism: An Historical and Constructive Study of the Noahide Laws* (Lewiston: Mellen, 1983).

Oakes, P., *Philippians: From People to Letter* (SNTSMS 110; Cambridge: Cambridge University, 2001).

O'Brien, P. T., *Gospel and Mission in the Writings of Paul* (Grand Rapids: Baker, 1995).

Oepke, A., *Die Missionspredigt des Apostels Paulus* (Leipzig: Hinrichs, 1920).

Ogg, G., *The Chronology of the Life of Paul* (Londres: Epworth, 1968).

Öhler, M., *Barnabas. Die historische Person und ihre Rezeption in der Apostelgeschichte* (WUNT 156; Tubinga: Mohr Siebeck, 2003).

———, “Die Jerusalemer Urgemeinde im Spiegel des antiken Vereinswesens”: *NTS* 51 (2005) 393-415.

Ollrog, W.-H., *Paulus und seine Mitarbeiter* (WMANT 50; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1979).

Olsson, B., y M. Zetterholm (eds.), *The Ancient Synagogue from Its Origins until 200 C.E.* (CBNTS 39; Estocolmo: Almqvist & Wiksell, 2003).

Omerzu, H., “Paulus als Politiker? Das paulinische Evangelium zwischen Ekklesia und Imperium Romanum”, en V. A. Lehnert y U. Rüsen-Weinhold (eds.), *Logos – Logik – Lyrik. Engagierte exegetische Studien zum biblischen Reden Gottes,* K. Haacker Festschrift (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2007).

———, *Der Prozess der Paulus. Eine exegetische und rechtshistorische Untersuchung der Apostelgeschichte* (BZNW 115; Berlín: De Gruyter, 2002).

———, “Das Schweigen des Lukas”, en F. W. Horn (ed.), *Das Ende des Paulus* (Berlín: De Gruyter, 2001), 127-156.

Oster, R. E., “Use, Misuse and Neglect of Archaeological Evidence in Some Modern Works on 1 Corinthians”: *ZNW* 83 (1992) 52-73.

Overman, J. A., “*Kata Nomon Pharisaios:* A Short History of Paul’s Pharisaism”, en J. C. Anderson *et al.* (eds.), *Pauline Conversations in Context,* C. J. Roetzel Festschrift (Londres: Sheffield Academic, 2002), 180-193.

Packer, J. E., “Housing and Population in Imperial Ostia and Rome”: *JRS* 57 (1967) 80-95.

Page, S. H. T., “Whose Ministry? A Re-appraisal of Ephesians 4:1”: *NovT* 47 (2005) 26-46.

Paige, T., “Stoicism, *eleutheria* and Community at Corinth”, en M. J. Wilkins y T. Page (eds.), *Worship, Theology and Ministry in the Early Church,* R. P. Martin Festschrift (Sheffield: JSOT, 1992), 180-193.

Painter, J., “James and Peter: Models of Leadership and Mission”, en B. Chilton y C. Evans (eds.), *The Missions of James, Peter, and Paul* (Leiden: Brill, 2005), 143-209.

———, *Just James: The Brother of Jesus in History and Tradition* (Columbia: University of South Carolina, 1997).

———, “Who Was James? Footprints as a Means of Identification”, en B. Chilton y J. Neusner (eds.), *The Brother of Jesus* (Louisville: Westminster John Knox, 2001), 10-65.

Palmer, D. W., “Acts and the Ancient Historical Monograph”: *BAFCS* I, 1-29.

Parker, F., “The Terms ‘Angel’ and ‘Spirit’ in Acts 23,8”: *Biblica* 84 (2003) 344-365.

Parsons, M. C., *The Departure of Jesus in Luke-Acts: The Ascension Narratives in Context* (JSNTS 21; Sheffield: JSOT, 1987).

———, “The Text of Acts 1:2 Reconsidered”: *CBQ* (1988) 58-71.

Patrick, J. E., “Living Rewards for Dead Apostles: ‘Baptised for the Dead’ en 1 Corinthians 15.29”: *NTS* 52 (2006) 71-85.

Pearson, B. A., *The Pneumatikos-Psychikos Terminology in 1 Corinthians* (SBDLS 12; Atlanta: Scholars, 1973).

———, "A Q Community in Galilee": *NTS* 50 (2004) 476-494.

Pearson, B. A., *et al.* (eds.), *The Future of Early Christianity,* H. Koester Festschrift (Minneapolis: Fortress, 1991).

Peerbolte, L. J. L., *Paul the Missionary* (Lovaina: Peeters, 2003).

Penna, R., *Paul the Apostle: A Theological and Exegetical Study.* Vol. 1: *Jew and Greek Alike* (Collegeville: Liturgical, 1996).

Penner, T. C., *The Epistle of James and Eschatology* (JSNTS 121; Sheffield: Sheffield Academic, 1996).

———, *In Praise of Christian Origins: Stephen and the Hellenist in Lukan Apologetic Historiography* (Nueva York: Clark International, 2004).

Perkins, P., *Gnosticism and the New Testament* (Minneapolis: Fortress, 1993).

———, *Peter: Apostle for the Whole Church,* 1994 (Minneapolis: Fortress, 1993).

Pervo, R. I., *Profit with Delight: The Literary Genre of the Acts of the Apostles* (Filadelfia: Fortress, 1987).

Pesch, R., "Voraussetzungen und Anfänge der urchristlichen Mission", en K. Kertelge (ed.), *Mission im Neuen Testament* (Friburgo: Herder, 1982), 11-70.

Pesch, R., *et al.,* "'Hellenisten' und 'Hebräer'": *BZ* 23 (1979) 87-92.

Peterman, G. W., *Paul's Gift from Philippi: Conventions of Gift Exchange and Christian Giving* (SNTSMS 92; Cambridge University, 1997).

Peterson, N. R., *Rediscovering Paul: Philemon and the Sociology of Paul's Narrative World* (Filadelfia: Fortress, 1985).

Pfleiderer, O., *Primitive Christianity* (trad. ingl. Londress: Williams & Norgate, 1906).

Philip, F., *The Origins of Pauline Pneumatology* (WUNT 2.194; Tubinga: Mohr Siebeck, 2005).

Pilhofer, P., *Philippi.* Vol. 1: *Die erste christliche Gemeinde Europas* (WUNT 87; Tubinga: Mohr Siebeck, 1995).

Piper, R. A., *Wisdom in the Q-tradition: The Aphoristic Teaching of Jesus* (SNTSMS 61; Cambridge: Cambridge University, 1989).

——— (ed.), *The Gospel behind the Gospels: Current Studies on Q* (NovT Supp 75; Leiden: Brill, 1995).

Pitta, A., "The Strong, the Weak and the Mosaic Law in the Christian Communities of Rome (Rom. 14.1-15.13)", en J. Zangenberg y M. Labahn (eds.), *Christians as a Religions Minority in a Multicultural City* (Londres: Clark, 2004).

Plevnik, J., *Paul and the Parousia: An Exegetical and Theological Investigation* (Peabody: Hendrickson, 1996).

Plümacher, E., "Die Apostelgeschichte als historiche Monographie", en J. Kremer (ed.), *Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie* (Lovaina: Universidad de Lovaina, 1979), 457-466.

———, "The Mission Speeches in Acts and Dionysius of Halicarnassus", en D. Moessner (ed.), *Jesus and the Heritage of Israel* (Harrisburg: Trinity, 1999), 251-266.

Pogoloff, S., *Logos and Sophia: The Rhetorical Situation of 1 Corinthians* (SBLDS 134; Atlanta: Scholars, 1992).

Pokorny, P., *The Genesis of Christology. Foundations for a Theology of the New Testament* (Edimburgo: Clark, 1987).

Poland, F., *Geschichte des griechischen Vereinswessens* (Leipzig: Teubner, 1909).

Popkes, W., "Leadership: James, Paul, and Their Contemporary Background", en B. Chilton y C. Evans (eds.), *The Missions of James, Peter, y Paul* (Leiden: Brill, 2005), 323-354.

Porter, S. E., "Did Paul Have Opponents in Rome and What Were They Opposing?", en *Paul and His Opponents,* 149-168.

———, "Magic in the Book of Acts", en M. Labahn y L. J. L. Peerbolte (ed.), *Understanding Magic in the New Testament and Its Religious Environment* (Londres: Clark, 2007), 107-121.

———, *The Paul of Acts* (WUNT 115; Tubinga: Mohr Siebeck, 1999).

———, "Was Paul a Good Jew? Fundamental Issues in a Current Debate", en S. E. Porter y B. W. R. Pearson (eds.), *Christian-Jewish Relations through the Centuries* (Sheffield: Sheffield Academic, 2000), 148-174.

———, "The 'We' Passages": *BAFCS* II, 545-574.

———, "When and How Was the Pauline Canon Compiled? An Assessment of Theories", en S. E. Porter (ed.), *The Pauline Canon* (Leiden: Brill, 2004), 95-127.

——— (ed.), *Paul and His Opponents* (Leiden: Brill, 2005).

——— (ed.), *Paul and His Theology* (Leiden: Brill, 2006).

Pratscher, W., *Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition* (FRLANT 139; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987).

Price, S. R. F., *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor* (Cambridge: Cambridge University, 1984).

Purvis, J. D., "The Samaritans", *CHJ* II, 591-613.

———, "The Samaritans and Judaism", en R. A. Kraft y G. W. E. Nickelsburg (eds.), *Early Judaism and Its Modern Interpreters* (Atlanta: Scholars, 1986), 81-98.

Rabens, V., "The Development of Pauline Pneumatology": *BZ* 43 (1999) 161-79.

Raeder, M., "Vikariatstaufe in 1 Cor 15:29?": *ZNW* 46 (1955) 258-261.

Räisänen, H., "Galatians 2.16 and Paul's Break with Judaism", en *Jesus, Paul and Torah,* 112-126.

———, "Die 'Hellenisten' der Urgemeinde": *ANRW* 2.26.2 (1955) 1468-1514.

———, "'The Hellenists': A Bridge between Jesus and Paul?", en *Jesus, Paul and Torah,* 149-202.

———, *Jesus, Paul and Torah: Collected Essays* (JSNTS 43; Sheffield: JSOT, 1992).

———, *Paul and the Law* (WUNT 29; Tubinga: Mohr Siebeck, 1983).

———, "Paul's Call Experience and His Later View of the Law", en *Jesus, Paul and Torah,* 15-47.

Rajak, T., "The Jewish Community and Its Bounderies", en J. M. Lieu *et al.* (eds.), *The Jews among the Pagans and Christians in the Roman Empire* (Londres: Routledge, 1992), 9-28.

Ramsay, W. M., *The Bearing of Recent Discovery on the Trustworthiness of the New Testament* (Londres: Hodder & Stoughton, 1915).

———, *The Cities and Bishoprics of Phrygia*. 2 vols. (Oxford: Oxford University, 1895, 1897).

———, *The Cities of St. Paul: Their Influence on His Life and Thought* (Londres: Hodder & Stoughton, 1907).

———, *St. Paul the Traveller and the Roman Citizen* (Londres: Hodder & Stoughton, 1896).

Ramsey, A. M., "What Was the Ascension?": *SNTSBull.* 2 (1951) 43-50.

Rapske, B. M., "Acts, Travel and Shipwreck": *BAFCS* II, 1-47.

———, *The Book of Acts and Paul in Roman Custody* (= *BAFCS* 3) (Grand Rapids: Eerdmans, 1994).

———, "The Prisoner Paul in the Eyes of Onesimus": *NTS* 37 (1991) 187-203.

Rau, E., *Von Jesus zu Paulus. Entwicklung und Rezeption der antiochenischen Theologie im Urchristentum* (Stuttgart: Kohlhammer, 1994).

Read-Heimerdinger, J., *The Bezan Text of Acts* (JSNTS 236; Londres: Sheffield Academic, 2002).

Reasoner, M., *The Strong and the Weak: Romans 14.1-15.13 in Context* (SNTSMS 103; Cambridge: Cambridge University, 1999).

Reicke, B., *The New Testament Era* (Londres: Black, 1969).

Reinbold, W., "The Population Size of Jerusalem and the Numerical Growth of the Jerusalem Church": *BAFCS* IV, 237-265.

Reiser, M., "Von Caesarea nach Malta. Literarischer Charakter und historische Glaubwürdigkeit von Act 27", en F. W. Horn (ed.), *Das Ende des Paulus* (Berlín: De Gruyter, 2001).

Reitzenstein, R., *Hellenistic Mystery Religions: Their Basic Ideas and Significance* (trad. ingl. Pittsburgh: Pickwick, 1978).

Rengstorf, K. H., "The Election of Matthias: Acts 1.15ff.", en W. Klassen y G. F. Snyder (eds.), *Current Issues in New Testament Interpretation,* O. A. Piper Festschrift (Nueva York: Harper & Row, 1962).

Reumann, J., "Church Office in Paul, Especially in Philippians", en B. H. Mc Lean (ed.), *Origins and Method: Towards a New Understanding of Judaism and Christianity,* J. C. Hurd Festschrift (Sheffield: JSOT, 1993).

———, "Contributions of the Philippian Community to Paul and to Earliest Christianity: *NTS* 39 (1993) 438-457.

———, "Justification in Pauline Thought: A Lutheran View", en D. E. Aune (ed.), *Rereading Paul Together: Protestant and Catholic Perspectives on Justification* (Grand Rapids: Baker, 2006), 198-130.

Richards, E., *Acts 6:1-8:4: The Author's Method of Composition* (SBLDS 41. Missoula: Scholars, 1978).

Richards, E. R., *Paul and First-Century Letter Writing* (Downers Grove: InterVarsity, 2004).

———, *The Secretary in the Letters of Paul* (WUNT 2.42; Tubinga: Mohr Siebeck, 1991).

Richardson, P., "An Architectural Case for Synagogues as Associations", en B. Olsson y M. Zetterholm (eds.), *The Ancient Synagogue from Its Origins until 200 C.E.* (Estocolmo: Almqvist & Wilsell, 2003), 90-117.

———, Augustan-Era Synagogues in Rome", en K. P. Donfried y P. Richardson (eds.), *Judaism and Christianity in First-Century Rome* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 17-29.

———, "Building an Association (*Synodos*)... and a Place of Their Own", en R. N. Longenecker (ed.), *Community Formation in the Early Church and in the Church Today* (Peabody: Hendrickson, 2002), 36-56.

———, "Early Synagogues as Collegia in the Diaspora and Palestine", en J. S. Kloppenborg y S. G. Wilson (eds.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World* (Londres: Routledge, 1996), 90-109.

———, *Israel in the Apostolic Church* (SNTSMS 10; Cambridge: Cambridge University, 1969).

Riesner, R., "Das Jerusalemer Essenerviertel und die Urgemeinde. Josephus, Bellum Judaicum V 145; 11Qmiqdasch 46, 13-16; Apostelgeschichte 1-6 und die Archäologie": *ANRW* 2.26.2 (1995) 1775-1922.

———, *Paul's Early Period: Chronology, Mission Strategy, Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).

———, "Synagogues in Jerusalem": *BAFCS* IV, 179-211.

Ritmeyer, L., y K. Ritmeyer, *Jerusalem in the Year 30 A.D.* (Jerusalén: Carta, 2004).

Ritschl, A., *Die Entstehung der altkatholischen Kirche* (Bonn: Marcus, 1850, [2]1857).

Robbins, V. K., "The We-Passages and Ancient Sea Voyages", en C. H. Talbert (ed.), *Perspectives on Luke-Acts* (Edimburgo: Clark, 1978), 215-242.

Robertson, C. K., *Conflict in Corinth: Redefining the System* (Nueva York: Lang, 2001).

Robinson, J. A. T., "The Most Primitive Christology of All?", en *Twelve New Testament Studies* (Londres: SCM, 1962), 139-153.

———, *Redating the New Testament* (Londres: SCM, 1976).

Robinson, J. M.; P. Hoffmann *et al.* (eds), *The Critical Edition of Q* (The International Q Project; Lovaina: Peeters, 2000).

Robinson, J. M., y H. Koester, *Trajectories through Early Christianity* (Filadelfia: Fortress, 1971).

Roetzel, C., *Paul: The Man and the Myth* (Edimburgo: Clark, 1999).

Roloff, J., *Die Kirche im Neuen Testament* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993).

Rosner, B. S., "The Progress of the Word", en I. H. Marshall y D. Peterson (eds.), *Witness to the Gospel: The Theology of Acts* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 215-233.

Rothschild, C. K., *Luke-Acts and the Rhetoric of History* (WUNT 2.175; Tubinga: Mohr Siebeck, 2004).

Rowland, C., *Christian Origins* (Londres: SCPK, 1985).

———, *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity* (Londres: SCPK, 1892).

Rüpke, J., "Collegia sacerdotum. Religiöse Vereine in der Oberschicht", en U. Egelhaaf-Gaiser y A. Schäfer (eds.), *Religiöse Vereine in der römischen Antike* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2002), 41-67.

Rutgers, L. V., "Attitudes to Judaism in the Greco-Roman Period: Reflections on Feldman's Jew and Gentile in the Ancient World": *JQR* 85 (1995) 361-395.

———, *The Jews in Late Ancient Rome* (Leiden: Brill, 1995).

———, "Roman Policy toward the Jews: Expulsions from the City of Rome during the First Century C.E.", en K. P. Donfried y P. Richardson (eds.), *Judaism and Christianity in First Century Rome* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).

Saddington, D. B., "Military and Administrative Personnel in the New Testament": *ANRW* 2.26.3 (1996) 2408-2435.

Safrai, S. (ed.), *The Literature of the Sages* (CRINT 2.3; Assen: Van Gorcum, 1987).

Sampley, J. P., "'Before God, I Do Not Lie' Gal. 1.20): Paul's Self-Defence in the Light of Roman Legal Praxis": *NTS* 23 (1977) 477-482.

———, "The Weak and the Strong: Paul's Careful and Crafty Rhetorical Strategy in Romans 14:1-15:13", en L. M. White y O. L. Yarbrough (eds.), *The Social World of the First Christians,* W. A. Meeks Festschrift (Minneapolis: Fortress, 1995).

——— (ed.), *Paul in the Greco-Roman World: A Handbook* (Harrisburg: Trinity, 2003).

Sanders, E. P., "Jewish Association with Gentiles and Galatians 2.11-14", en R. T. Fortna y B. R. Gaventa (eds.), *Studies in Paul and John,* J. L. Martyn Festschrift (Nashville: Abingdon, 1990), 170-188.

———, *Judaism: Practice and Belief 63 BCE-66 CE.* (Londres: SCM, 1992).

———, *Paul* (Nueva York: Oxford University, 1991).

———, *Paul and Palestinian Judaism* (Londres: SCM, 1977).

———, *Paul, the Law and the Jewish People* (Filadelfia: Fortress, 1983).

Sanders, J. T., "The First Decades of Jewish-Christian Relations: The Evidence of the New Testament (Gospels and Acts)": *ANRW* 2.26.3 (1996) 1837-1878.

———, *The Jews in Luke-Acts* (Filadelfia: Fortress, 1987).

———, *The New Testament Christological Hymns: Their Historical Religious Background* (SNTSMS 15; Cambridge: Cambridge University, 1971).

———, *Schismatics, Sectarians, Dissidents, Deviants: The First One Hundred Year of Jewish-Christian Relations* (Londres: SCM, 1993).

Sandmel, S., *The Genius of Paul: A Study in History* (Filadelfia: Fortress, 1858).

Sandnes, K. O., *Paul – ¿One of the Prophets?* (WUNT 2.43; Tubinga: Mohr Siebeck, 1991).

Sappington, T. J., *Revelation and Redemption at Colossae* (JSNTS 53; Sheffield: JSOT, 1991).

Satterhweite, P. E., "Acts against the Background of Classical Rhetoric": *BAFCS* I, 337-379.

Saunders, R., "Paul and the Imperial Cult", en S. E. Porter (ed.), *Paul and His Opponents* (Leiden: Brill, 2005), 227-238.

Schäfer, P., *Judeophobia: Attitudes toward the Jews in the Ancient World* (Cambridge: Harvard University, 1997).

———, "New Testament and Hekhalot Literature: The Journey into Heaven in Paul and Merkavah Mysticism": *JSS* 35 (1985) 19-35.

Schäfer, R., *Paulus bis zum Apostelkonzil* (WUNT 2.179; Tubinga: Mohr Siebeck, 2004).

Schaller, B., "Christus, 'der Diener der Beschneidung..., auf ihn werden die Völker hoffen'. Zu Schriftzitate in Röm 15,7-13", en D. Sänger y M. Konradt (eds.), *Das Gesetz im frühen Judentum und im Neuen Testament,* C. Burchard Festschrift (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006), 261-285.

Scharlemann, M. H., *Stephen: A Singular Saint* (AnBib 34; Roma: Pontifical Biblical Institute, 1968).

Schenk, W., "Die ältesten Selbstverständnis christlicher Gruppen im ersten Jahrhundert": *ANRW* 2.26.2 (1995) 1355-1467.

———, "Der Kolosserbrief in der neueren Forschung (1945-1985)": *ANRW* 2.25.4 (1987) 3327-3364.

Schenke, H.-M., "Four Problems in the Life of Paul Reconsidered", en B. A. Pearson *et al.* (eds.), *The Future of Early Christianity,* H. Koester Festschrift (Minneapolis: Fortress, 1991).

Schenke, L., *Die Urgemeinde. Geschichtliche und theologische Entwicklung* (Stuttgart: Kohlhammer, 1990).

Scherrer, P., "The City of Ephesos from the Roman Period to Late Antiquity", en H. Koester (ed.), *Ephesos: Metropolis of Asia* (Cambridge: Harvard Divinity School, 1995, 2004), 1-25.

Schiffmann, L. H., "At the Crossroads: Tannaitic Perspectives on the Jewish-Christian Schism", *JCSM* II, 115-156.

———, *Who Was a Jew?* (Hoboken: Ktav, 1985).

Schille, G., *Anfänge der Kirche. Erwägungen zur apostolischen Frühgeschichte* (Múnich: Kaiser, 1966).

Schlueter, C. J., *Filling Up the Measure: Polemical Hyperbole in 1 Thessalonians 2.14-16* (JSNTS 98; Sheffield: Sheffield Academic, 1994).

Schmeller, T., "Die Cicerobriefe und die Frage nach der Einheitlichkeit des 2. Korintherbriefs": *ZNW* 95 (2004) 181-208.

———, "Gegenwelten. Zum Vergleich zwischen paulinischen Gemeindes und nichtchristlichen Gruppen": *BZ* 47 (2003) 167-185.

———, "Der ursprüngliche Kontext von 2 Kor 6.14-7.1. Zur Frage der Einheitlichkeit des 2 Korintherbriefs": *NTS* 52 (2006) 219-238.

Schmidt, D. D., "Rhetorical Influences and Genre: Luke's Preface and the Rhetoric of Helenistic Historiography", en D. Moessner (ed.), *Jesus and the Heritage of Israel* (Harrisburg: Trinity, 1999), 27-60.

Schmithals, W., *Gnosticism in Corinth,* 1965 (trad. ingl. Nashville: Abingdon, 1971).

———, "Judaisten in Galatien?", en *Paulus,* 39-77.

———, *Paul and James,* 1963 (Londres: SCM, 1965).

———, "Paulus als Heidenmissionar und das Problem seiner theologischen Entwicklung", en D. A. Koch (ed.), *Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum,* W. Marxsen Festschrift (Gütersloh: Mohn, 1989), 235-251.

———, *Paulus, die Evangelien und das Urchristentums* (Leiden: Brill, 2004).

———, "Probleme des Apostelkonzils' (Gal 2,1-10)", en *Paulus,* 5-38.

———, *Theologiegeschichte des Urchristentums. Eine problemgeschichtliche Darstellung* (Stuttgart: Kohlhammer, 1994).

Schnabel, E. J., *Early Christian Mission.* Vol. 1: *Jesus and the Twelve;* vol. 2: *Paul and the Early Church* (Downers Grove: InterVarsity, 2004).

Schnackenburg, R., *Baptism in the Thought of St. Paul* (Oxford: Blackwell, 1964).

Schnackenburger, M., *Über den Zweck der Apostelgeschichte* (Berna: Fischer, 1841).

Schneemelcher, W., *Das Urchristentum* (Stuttgart: Kohlhammer, 1981).

Schneider, G., "Gott und Christus als Kyrios nach der Apostelgeschichte", en J. Zmijewski y E. Nellessen (eds.), *Begegnung mit dem Wort,* H. Zimmermann Festschrift (Bobb: Hanstein, 1980), 161-173.

———, "Stephanus, die Hellenisten und Samaria", en J. Kremer, *Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie* (Gembloux: Duculot, 1979), 215-240.

Schnelle, U., *The History and Theology of the New Testament Writings,* 1994 (Londres: SCM, 1998).

———, *Paul: His Life and Theology,* 2003 (Grand Rapids: Baker, 2005).

Schowalter, D. N., y J. Friesen (eds.), *Urban Religion in Roman Corinth* (HTS 53; Cambridge: Harvard University, 2005).

Schrage, W., *Die Christen und der Staat nach dem Neuen Testament* (Gütersloh: Gütersloher, 1971).

Schreiber, S., "Arbeit mit der Gemeinde (Röm 16.6. 12). Zur versunken Möglichkeit der Gemeindeleitung durch Frauen": *NTS* 46 (2000) 204-226.

Schröter, J., "Heil für die Heiden und Israel. Zum Zusammenhang von Christologie und Volk Gottes bei Lukas", en C. Breytenbach y J. Schröter (eds.), *Die Apostelgeschichte und die hellenistische Geschichtsschreibung,* E. Plümacher Festschrift (Leiden: Brill, 2004), 285-308.

———, "Jerusalem und Galiläa. Überlegungen zur Verhältnisbestimmung von Pluralität und Kohärenz für die Konstruktion einer Geschichte des früehn Christentums": *NovT* 42 (2000) 127-159.

———, "Lukas als Historiograph. Das lukanische Doppelwerk und die Entdeckung der christlichen Heilgeschichte", en E.-M. Becker (ed.), *Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung* (Berlín: De Gruyter, 2005), 237-262.

Schultz, C. E., *Women's Religious Activity in the Roman Republic* (Chapel Hill: University of North Carolina, 2006).

Schwartz. D. E., *Agripa I: The Last King of Judea* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1990).

———, "The End of the Line: Paul in the Canonical Book of Acts", en W. S. Babcock (ed.), *Paul and the Legacies of Paul* (Dallas: Southern Methodist University, 1990), 3-24.

Schweizer, E., *Church Order in the New Testament* (trad. ingl. Londres: SCM, 1961).

———, "Concerning the Speeches in Acts", en L. E. Keck y J. L. Martyn (eds.), *Studies in Luke Acts"* (Nashville: Abingdon, 1996), 208-216.

———, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern* (Zúrich: Zwingli, 1962).

———, *The Lord's Supper according to the New Testament* (Filadelfia: Fortress, 1967).

———, Traditional Ethical Patterns in the Pauline and Post-Pauline Letters in the Pauline and Post-Pauline Letters and Their Development (List of Vices and House Tables)", en E. Best y R. M. Wilson (eds.), *Text and Interpretation,* M. Black Festschrift (Cambridge: Cambridge University, 1879), 195-209.

Schewemer, A. M., "Erinnerung und Legende. Die Berufung des Paulus und ihre Darstelung in der Apostelgeschichte", en L. T. Stuckenbruck *et al.* (eds.), *Memory in the Bible and Antiquity* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2007), 277-298.

———, "Paulus in Antiochien": *BZ* 42 (1998) 161-180.

———, "Verfolger und Verfolgte bei Paulus. Die Auswirkungen der Verfolgung durch Agrippa I. auf the paulinische Mission", en E.-M. Becker y P. Pilhofer (eds.), *Biographie und Persönlichkeit des Paulus* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2005), 169-191.

Scott, J. M., *Paul and the Nations* (WUNT 84; Tubinga: Mohr Siebeck, 1995).

Scriba, A., "Von Korinth nach Rom. Die Chronologie der letzen Jahre des Paulus", en F. W. Horn (ed.), *Das Ende des Paulus* (Berlín: De Gruyter, 2001), 157-173.

Seccombe, D., "Was There Organized Charity in Jerusalem before the Christians?": *JTS* 29 (1978) 140-143.

Seeberg, A., *Der Katechismus der Urchristenheit,* 1903 (reimpreso en Múnich: Kaiser, 1966).

Segal, A. F., "Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and Their Environment": *ANRW* 2.23.2 (1980) 1333-1394.

———, *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee* (New Haven: Yale University, 1990).

———, *Rebecca's Children: Judaism and Christianism in the Roman World* (Cambridge: Harvard University, 1986).

Seifrid, M. A., *Justification by Faith: The Origin and Development of a Central Pauline Theme* (NovTSupp 68; Leiden: Brill, 1992).

———, "Righteousness Language in the Hebrew Scriptures and Early Judaism", en D. A. Carson *et al.* (eds.), *Justification and Variegated Nomism* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2001), 415-442.

Seland, T., "Once More –the Hellenists, Hebrews and Stephen: Conflict and Conflict-Management en Acts 6-7", en P. Borgen *et al.* (eds.), *Recruitment, Conquest, and Conflict: Strategies in Judaism. Early Christianity, and the Greco-Roman World* (Atlanta: Scholars, 1998).

———, "Philo and the Clubs and Associations of Alexandria", en J. S. Kloppenborg y S. G. Wilson (eds.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World* (Londres: Routledge, 1996).

———, "Saul of Tarsus and Early Zealotism: Reading Gal 1.13-14 in Light of Philo's Writings": *Biblica* 83 (2002) 449-471.

Sellner, H. J., *Das Heil Gottes. Studien zur Soteriologie des lukanischen Doppelwerks* (BZNW 152; Berlín: De Gruyter, 2007), 449-471.

Shauf, S., *Theology as History, History as Theology: Paul in Ephesus in Acts 19* (BZNW 133; Berlín: De Gruyter, 2005).

Sherk, R. K., *The Roman Empire: Augustus to Hadrian* (TDGR 6; Cambridge: Cambridge University, 1998).

———, "Roman Galatia: The Governors from 25 BC to AD 114": *ANRW* 2.7.2 (1980) 954-1052.

Sherwin-White, A. N., *Roman Society and Roman Law in the New Testament* (Oxford: Clarendon, 1963).

Shiell, W., *Reading Acts: The Lector and the Early Christian Audience* (Leiden: Brill, 2004).

Simon, M., *St. Stephen and the Hellenists in the Primitive Church* (Londres: Longmans Green, 1958).

Skarsaune, O., *In the Shadow of the Temple: Jewish Influences on Early Christianity* (Downers Grove: InterVarsity, 2002).

Skarsaune, O., y R. Hvalvik (eds.), *Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries* (Peabody: Hendrickson, 2007).

Skeat, T. C., "Especially the Parchments: A Note on 2 Timothy IV.13": *JTS* 30 (1979) 172-177.

Slater, W. J. (ed.), *Dining in a Classical Context* (Ann Arbor: University of Michigan, 1991).

Slee, M., *The Church in Antioch in the First Century C.E.* (JSNTS 244; Londres: Clark International, 2003).

Slingerland, D., "Acts 18:1-17 y Luedemann's Pauline Chronology": *JBL* 109 (1990) 686-690.

——, "Acts 18:1-18, the Gallío Inscription, and Absolute Pauline Chronology": *JBL* 110 (1991) 439-449.

Smallwood, E. M., *The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian* (Leiden: Brill, 1981).

Smiles, V. M., "The Concept of 'Zeal' in Second-Temple Judaism and Paul's Critique of It in Romans 10:2": *CBQ* 64 (2002) 282-299.

Smith, D. E., *From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian Word* (Minneapolis: Fortress, 2003).

Smith, I. K., *Heavenly Perspective. A Study of the Apostle Paul's Response to a Jewish Mystical Movement at* Colossae (LNTS 326; Londres: Clark International, 2006).

Smith, J., *The Voyage and Shipwreck of St. Paul* (Londres: Longmans Green, 1866).

Smith, J. Z., *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity* (Chicago: University of Chicago, 1990).

Soards, M. L., *The Speeches in Acts: Their Context and Concerns* (Louisville: Westminster John Knox, 1994).

Sohm, R., *Kirchenrecht,* 1992 (Múnich: Duncker und Humblot, 1923).

Sordi, M., *The Christians and the Roman Empire* (trad. ingl. 1988; Londres: Routledge, 1994).

Sowers, S. S., "The Circumstances and Recollection of the Pella Flight": *TZ* 26 (1970) 315-320.

Spence, S., *The Parting of the Ways: The Roman Chuch as a Case Study* (Lovaina: Peeters, 2004).

Spencer, F. S., "Neglected Widows in Acts 6:1-7": *CBQ* 56 (1904) 715-733.

——, "Out of Mind, Out of Voice: Slave-Girls and Prophetic Daughters in Luke-Acts": *BibInt* 7 (1999) 133-155.

——, *The Portrait of Philip in Acts: A Study of Roles and Relations* (JSNTS 67; Sheffield: JSOT, 1902).

Spicq, C., "Les dénominations du Chrétien", en *Vie chrétienne et pérégrinations selon le Nouveau Testament* (París: Cerf, 1972), 13-57.

Squires, J. T., *The Plan of God in Luke-Acts* (SNTSMS 76; Cambridge: Cambridge University, 1993).

Standhartinger, A., "Colossians and the Pauline School": *NTS* 50 (2004) 572-593.

——, *Studien zur Entstehungsgeschichte und Intention des Kolosserbriefs* (NovTSupp 94; Leiden: Brill, 1999).

Stanley, C. D., "'Neither Jew nor Greek': Ethnic Conflict in Graeco-Roman Society": *JSNT* 64 (1996) 101-124.

Stanton, G. N., "Jesus and Cospel", en *Jesus and Gospel* (Cambridge: Cambridge University, 2004).

——, *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching* (SNTSMS 27; Cambridge: Cambridge University, 1974).

———, "Paul's Gospel", en J. D. G. Dunn (ed.), *The Cambridge Companion to St. Paul* (Cambridge: Cambridge University, 2003).

———, "Stephen in Lucan Perspective", en E. A. Livingstone (ed.), *Studia Biblica 1978*. 3 vols. (Sheffield: JSOT, 1980), III, 35-60.

Stanton, G. N.; B. W. Longenecker *et al.* (eds.), *The Holy Spirit and Christian Origins*, J. D. G. Dunn Festschrift (Grand Rapids: Eerdmans, 2004).

Stegemann, E. W., y W. Stegemann, *The Jesus Movement: A Social History of Its First Century* (Minneapolis: Fortress, 1999).

Stegemann, W., "War der Apostle Paulus ein römischer Bürger?": *ZNW* 79 (1987) 200-229.

Stendahl, K., *Paul among Jews and Gentiles* (Filadelfia: Fortress, 1977).

Sterling, G. E., *Historiography and Self Definition: Josephus, Luke-Acts and Apologetic Historiography* (NovTSupp 64; Leiden: Brill, 1992).

———, "'Opening the Scriptures': The Legitimation of the Jewish Diaspora and the Early Christian Mission", en D. Moessner (ed.), *Jesus and the Heritage of Israel* (Harrisburg: Trinity, 1999), 199-225.

———, "'Wisdom among the Perfect': Creation Traditions in Alexandrian Judaism and Corinthian Christianity": *NovT* 37 (1995) 355-384.

Stettler, C., "The Opponents at Colossae", en S. E. Porter (eds.), *Paul and His Opponents* (Leiden: Brill, 2005).

Stettler, H., "An Interpretation of Colossians 1:24 in the Framework os Paul Mission Theology", en J. Ådna y H. Kvalbein (eds.), *The Mission of the Early Church* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2000), 185-208.

Still, T. D., *Conflict at Thessalonica: A Pauline Church and Its Neighbours* (JSNTS 183; Sheffield: Sheffield Academic, 1999).

———, "Did Paul Loathe Manual Labor? Revisiting the Work of Ronald F. Hock on Apostle's Tentmaking and Social Class": *JBL* 125 (2006) 781-795.

Stirewalt, M. L., *Paul: The Letter Writer* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003).

Stoops, R. F., "Riot and Assembly: The Social Context of Acts 19:23-41": *JBL* 108 (1989) 73-91.

Stowasser, M., "Am 5,25-27; 9,11f. in der Qumranüberlieferung und in der Apostelgeschichte. Text- und traditionsgeschichtliche Überlegungen zu 4Q174 (Florilegium) III 12/CD VII 16/Apg 7,42b-43; 15,16-18": *ZNW* 92 (2001) 47-63.

Stowers, S. K., "Does Pauline Christianity Resemble a Hellenistic Philosophy?", en T. Engberg-Pedersen (eds.), *Paul beyond the Judaism/Hellenism Divide* (Louisville: Westminster John Knox, 101), cap. 4.

———, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity* (Filadelfia: Westminster, 1986).

———, *A Rereading of Romans* (New Haven: Yale University, 1994).

———, "Social Status, Public Speaking and Private Teaching: The Circumstances of Paul's Preaching Activity": *NovT* 26 (1984) 59-82.

Strange, W. A., "The Jesus-Tradition in Acts": *NTS* 46 (2000) 59-74.

Strecker, G., *Theology of the New Testament* (Berlín: De Gruyter, 2000).

Streeter, B. H., *The Primitive Church* (Londres: Macmillan, 1930).

Strelan, R., *Strange Acts: Studies in the Cultural World of the Acts of the Apostles* (BZNW 126; Berlín: De Gruyter, 2004).

Stuckenbruck, L. T., "'Angels' and 'God': Exploring the Limits of Early Jewish Monotheism", en L. T. Stuckenbruck y W. E. S. North (eds.), *Early Jewish and Christian Monotheism* (Londres: Clark International, 2004).

Stuckenbruck, L. T., y W. E. S. North (eds.), *Early Jewish and Christian Monotheism* (JSNTS 263; Londres: Clark International, 2004).

Stuckenbruck, L. T., *et al.* (eds.), *Memory in the Bible and Antiquity* (WUNT 212; Tubinga: Mohr Siebeck, 2007).

Stuhlmacher, P, *Biblische Theologie des Neuen Testament.* 2 vols. (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, 1999).

———, "'The End of the Law': On the Origin and Beginnings of Pauline Theologie", en *Reconciliation, Law and Righteousness: Essays in Biblical Theology* (trad. ingl. Filadelfia: Fortress, 1986).

———, "Isaiah 53 in the Gospels and Acts", en B. Janowwski y P. Stuhlmacher (eds.), *The Suffering Servant: Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 147-162.

———, "Matt 28:16-20 and the Course of Mission in the Apostolic and Postapostolic Age", en J. Ådna y H. Kvalbein (eds.), *The Mission of the Early Church* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2000), 17-43.

Suhl, A., "Paulinische Chronologie im Streit der Meinungen": *ANRW* 2.26.1 (1995) 939-1188.

———, *Paulus und Seine Briefe* (Gütersloh: Gütersloher, 1975).

Sumney, J. L., "'I Fill Up What Is Lacking in the Afflictions of Christ": Paul's Vicarious Suffering in Colossians": *CBQ* 68 (2006) 664-680.

———, *"Servans of Satan", "False Brothers" and Other Opponents of Paul* (JSNTS 188; Sheffield Academic, 1999).

———, "Studying Paul's Opponents: Advances and Challenges", en S. E. Porter (ed.), *Paul and His Opponents* (Leiden: Brill, 2005).

Tabor, J. D., *Things Unutterable: Paul's Ascent to Paradise in Its Greco-Roman, Judaic, and Early Christian Contexts* (Lanham: University Press of America, 1986).

Tajra, H. W., *The Trial of St. Paul* (WUNT 2.35; Tubinga: Mohr Siebeck, 1989).

Talbert, C. H., *Theological Themes und the Genre of Luke-Acts* (SBLDS 20; Missoula: Scholars, 1974).

Talbert, C. H., y J. H. Hayes, "A Theology of Sea Storms in Luke-Acts", en D. Moessner (ed.), *Jesus and the Heritage of Israel* (Harrisburg: Trinity, 1999), 267-283.

Talbert, R. J. A., (ed.), *Barrington Atlas of the Greek and Roman World* (Princeton: Princeton University, 2000).

Tannehill, R., *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation.* 2 vols. (Filadelfia: Fortress, 1986, 1990).

Tatum, G., *New Chapters in the Life of Paul: The Relative Chronology of His Career* (CBQMS 41; Washington, D. C.: Catholic Biblical Association of America, 2006).

Taylor, J., "The Jerusalem Decrees (Acts 15.20, 29 and 21,25) and the Incident at Antioch (Gal 2.11-14)": *NTS* 47 (2001) 372-380.

———, "The Roman Empire in the Acts of the Apostles": *ANRW* 2.26.3 (1996) 2436-2500.

———, "Saint Paul and the Roman Empire: Acts of the Apostles 13-14": *ANRW* 2.26.2 (1995) 1189-1231.

———, "Why Did Paul Persecute the Church?", en G. N. Stanton y G. Stroumsa (eds.), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity* (Cambridge: Cambridge University, 1998), 99-120.

———, "Why Were the disciples First Called 'Cristians' at Antioch?": *RB* 101 (1994) 75-94.

Taylor, L. R., "Artemis of Ephesus", *Beginnings* V, 251-256.

Taylor, N. H., "Apostolic Identity and the Conflicts in Corinth and Galatia", en S. E. Porter (ed.), *Paul and His Opponents* (Leiden: Brill, 2005), 99-127.

———, *Paul, Antioch and Jerusalem* (JSNTS 66; Sheffield: Sheffield Academic, 1992).

———, "Popular Opposition to Caligula in Jewish Palestine": *JSJ* 32 (2001) 54-70.

———, "Stephen, the Temple, and Early Christian Eschatology": *RB* 110 (2003) 62-85.

Taylor, V., *The Formation of the Gospel Tradition* (Londres: Macmillan, 1935).

Tcherikover, V., *Hellenistic Civilization and the Jews* (Filadelfia: Jewish Publication Society of America 1959).

Tellbe, M., *Paul between Synagogue and State: Christians, Jews and Civil Authorities in 1 Thessalonians, Romans and Philippians* (CBNTS 34; Estocolmo: Almqvist & Wiksell, 2001).

Theissen, G., *The Gospels in Context: Social and Political History in the Synoptic Tradition* (trad. ingl. Minneapolis: Fortress, 1991).

———, "Hellenisten und Hebräer (Apg 6,1-6). Gab eine Spaltung der Urgemeinde?", en H. Lichtenberger (ed.), *Geschichte – Tradition – Reflexion,* M. Hengel Festschrift. Vol. 3: *Frühes Christentum* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1996), 323-343.

———, "Paulus. Der Unglückstifter. Paulus und die Verfolgung des Gemeinden in Jerusalem und Rom", en E. M. Becker y P. Pilhofer (eds.), *Biographie und Persönlichkeit des Paulus* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2005), 228-244.

———, *Psichological Aspects of Pauline Theology* (Edimburgo: Clark, 1987).

———, "Social Conflicts in the Corinthian Community: Further Remarks on J. J. Meggit, *Paul, Poverty and Survival*": *JSNT* 25 (2003) 371-391.

———, *Social Reality and the Early Christians* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1992).

———, *The Social Setting of Pauline Christianity* (Filadelfia: Fortress, 1982).

Theobald, M., "Der Kanon von der Rechtfertigung (Gal 2,16; Röm 3,28)", en ***Studien*** *zum Römerbrief* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2001), 164-225.

Thiede, C. P., *Simon Peter* (Exeter: Paternoster, 1986).

Thielman, F., *Paul and the Law: A Contextual Approach* (Downers Grove: InterVarsity, 1994).

Thiselton, A. C., "Realized Eschatology at Corinth": *NTS* 24 (1978) 510-526.

Thomas, C., "At Home in the City of Artemis: Religion in Ephesos in the Literary Imagination of the Roman Period", en H. Koester (ed.), *Ephesos: Metropolis of Asia* (Cambridge: Harvard Divinity School, 1995, 2004), 66-79.

Thornton, C.-J., *Der Zeuge des Zeugen. Lukas als Historiker der Paulusreisen* (WUNT 56; Tubinga: Mohr Siebeck, 1991).

Thorsteinson, R. M., *Paul's Interlocutor in Romans 2* (CBNTS 40; Estocolmo: Almqvist & Wiksell, 2003).

Thurén, L., "Risky Rhetoric in James?": *NovT* 37 (1995) 262-284.

Tobin, T. H., "The World of Thought in the Philippians Hymn (Phillipians 2:6-11)", en J. Fotopoulos (ed.), *The New Testament and Early Christian Literature in Greco-Roman Context,* D. E. Aune Festschrift (Leiden: Brill, 2006), 91-104.

Thomson, P. J., "Gamaliel's Counsel and the Apologetic Strategy of Luke-Acts", en J. Verheyden (ed.), *The Unity of Luke-Acts* (Lovaina: Universidad de Lovaina, 1999), 585-604.

———, *Paul and the Jewish Law: Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles* (Assen: Van Gorcum, 1990).

———, "'Die Täter des Gesetzes werden gerechtfertigt warden" (Röm 2,13). Zu Einer adäquaten Perspektive für den Römerbrief", en M. Bachmann (ed.), *Lutherische und Neue Paulusperspektive* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2005), 183-221.

Tran, N., *Les membres des associations romaines. Le rang social des collegiati en Italie et en Gaules, sous le haut-empire* (École Française de Rome, 2006).

Trebilco, P, "Asia": *BAFCS* II, 291-362.

———, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius* (WUNT 166; Tubinga: Mohr Siebeck, 2004).

———, *Jewish Communities in Asia Minor* (SNTSMS 69; Cambridge: Cambridge University, 1991).

———, "Paul and Silas. 'Servans of the Most High God' (Acts 16.16-18)": *JSNT* 36 (1989) 51-73.

Trilling, W., *Untersuchungen zum zweiten Thessalonicherbrief* (Leipzig: St. Benno, 1972).

Trobish, D., *Paul's Letter Collection: Tracing the Origins* (Minneapolis: Fortress, 1994).

Troeltsch, E., *The Social Teaching of the Christian Churches,* 1972 (trad. ingl. Londres: George Allen & Unwin, 1931).

Tuckett, C. M., "The Corinthians Who Say 'There Is No Resurrection of the Dead' (15,12)", en R. Bieringer (ed.), *The Corinthian Correspondence* (Lovaina: Universidad de Lovaina, 1996), 247-275.

Turner, M., *Power from on High: The Spirit in Israel's Restoration and Witness in Luke-Acts* (Sheffield: Academic, 1996).

———, "The Spirit und Salvation in Luke-Acts", en G. N. Stanton *et al.* (eds.), *The Holy Spirit and Christian Origins,* J. D. G. Dunn Festschrift (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 413-436.

———, "The Spirit of Christ and 'Divine' Christology", en J. B. Green y M. Turner (eds.), *Jesus of Nazareth: Lord and Christ; Essays on the Historical Jesus and the New Testament Christology,* I. H. Marshall Festschrift (Grand Rapids: Eerdmans, 1994).

Tyson, J. B. (ed.), *Luke-Acts and the Jewish People* (Londres: SCM, 1988).

Van Bruggen, J., *Paul: Pioneer for Israel's Messiah* (Phillipsburg: P & R, 2005).

Van der Horst, P. W., "The Altar of the 'Unknown God' in Athens (Acts 17:23) and the Cults of 'Unknown Gods' in the Graeco-Roman World", en *Hellenism-Judaism-Christianity: Essays on Their Interaction* (Kampen: Kok Pharos, 1994), 165-202.

———, *Ancient Jewish Ephitaphs: An Introductory Survey of a Millenium of Jewish Funerary Epigraphy (300 BCE-700 CE)* (Kampen: Kok Pharos, 1991).

———, "The Jews in Ancient Cyprus", en *Jews and Christians in the Graeco-Roman Context* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2006).

———, "Peter's Shadow: The Religio-Historical Background of Acts 5.15": *NTS* 23 (1976-77) 204-212.

———, *The Sentences of Pseudo-Phocylides* (Leiden: Brill, 1978).

Van Elderen, B., "Some Archaeological Observations on Paul's First Missionary Journey", en W. W. Gasque y R. P. Martin, *Apostolic History and the Gospel,* F. F. Bruce Festschrift (Exeter: Paternoster, 1970), 151-161.

Vanhoye, A., "Personnalité de Paul et exégèse paulinienne", en A. Vanhoye (ed.), *L'Apôtre Paul: Personnalité, style et conception du ministère* (Lovaina: Universidad de Lovaina, 1986), 3-15.

Van Kooten, G. H., *The Pauline Debate on the Cosmos: Graeco-Roman Cosmology and Jewish Eschatology in Paul and in the Pseudo-Pauline Letters to the Colossians and the Ephesians* (Leiden: Brill, 2001).

Van Unnik, W. C., "Luke's Second Book and the Rules of Hellenistic Historiography", en J. Kremer (ed.), *Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie* (Lovaina: Universidad de Lovaina, 1979).

———, *Tarsus or Jerusalem: The City of Paul's Youth* (Londres: Epworth, 1962).

Vegge, T., *Paulus und das antike Schulwesen. Schule und Bildung des Paulus* (BZNW 134; Berlín: De Gruyter, 2006).

Verheyden, J., "The Flight of the Christians to Pella": *ETL* 66 (1990) 368-384.

———, The Unity of Luke-Acts", en J. Fotopoulos (ed.), *The New Testament and Early Christian Literature in Greco-Roman Context,* D. E. Aune Festschrift (Leiden: Brill, 2006).

——— (ed.), *The Unity of Luke-Acts* (BETL 142; Lovaina: Universidad de Lovaina, 1999).

Verner, D. C., *The Household of God: The Social World of the Pastoral Epistles* (SBLDS 71; Chico: Scholars, 1983).

Verseput, D. J., "Paul's Gentile Mission and the Jewish Christian Community: A Study of the Narrative in Galatians 1 and 2": *NTS* 39 (1993) 36-58.

Vielhauer, O., "On the 'Paulinism' of Acts", en L. E. Keck y J. L. Martyn (Nashville: Abingdon, 1966) 33-50.

Vollenweider, S., "Der 'Raub' der Gottgleichheit. Ein religionsgeschichtlicher Vorschlag zu Phil 2.6(-11)": *NTS* 45 (1999) 413-433.

Von Brocke, C., *Thessaloniki – Stadt des Kassander und Gemeinde des Paulus* (WUNT 125; Tubinga: Mohr Siebeck, 2001).

Von Campenhausen, H., *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries,* 1953 (trad. ingl. Londres: Black, 1969).

Von Dobbeler, A., *Der Evangelist Philippus in der Geschichte des Urchristentums* (Tubinga: Francke, 2000).

Von Dobschütz, A., *Christian Life in the Primitive Church* (Londres: Williams & Norgate, 1904).

———, *Ostern und Pfingsten* (Leipzig 1903).

Von Weizsäcker, C., *The Apostolic Age of the Christian Church.* 2 vols. (Londres: Williams & Norgate, 1907).

Vouga, F., *Geschichte des frühen Christentums* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1994).

Wachob, W. H., y L. T. Johnson, "The Sayings of Jesus in the Letter of James", en B. Cholton y C. A. Evans (eds.), *Authenticating the Words of Jesus* (Leiden: Brill, 1999), 431-450.

Wagner, G., *Pauline Baptism and the Pagan Mysteries* (trad. ingl. Edimburgo: Oliver & Boyd, 1967).

Wahlen, C., "Peter's Vision and Conflicting Definitions of Purity: *NTS* 51 (2005) 505-518.

Walasky, P. W., *"And So We Came to Rome": The Political Perspective of St. Luke* (SNTSMS 49; Cambridge: Cambridge University, 1983).

Wallace, R., y W. Williams, *The Three Worlds of Paul of Tarsus* (Londres: Routledge, 1998).

Wallace-Hadrill, A. (ed.), *Patronage in Ancient Society* (Londres: Routledge, 1989).

Walter, N., "Apostelgeschichte 6.1 und die Anfänge der Urgemeinde in Jerusalem": *NTS* 29 (1983) 370-393.

———, "Paul un die Genera des Christusevangeliums in Galatien", en W. Kraus y F. Wilk (eds.), *Praeparatio evangelica. Studien zur Umwelt, Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1997), 273-280.

Walters, J. C., *Ethnic Issues in Paul's Letter to the Romans* (Valley Forge: Trinity, 1993).

———, "Romans, Jews, and Christians: The Impact of the Romans on Jewish-Christian Relations in First-Century Rome", en K. P. Donfried y P. Richardson, *Judaism and Christianity in First Century Rome* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).

Walton, S., *"Homothymadon* in Acts: Co-location, Common Action or 'Of One Heart and Mind'?", en P J. Williams *et al.* (eds.), *The New Testament in Its First-Century Setting,* B. W. Winter Festschrift (Grand Rapids: Eerdmans, 2004).

———, *Leadership and Lifestyle: The Portrait of Paul in the Miletus Speech and 1 Thessalonians* (SNTSMS 108; Cambridge: Cambridge University, 2000).

Waltzing, J.-P., *Étude historique sur les corporations professionelles chez les Romains.* 4 vols. (Lovaina: Universidad de Lovaina).

Sanders, B., *Gottesfürchtige und Sympathisanten. Studien zum Heidnischen. Umfeld von Diasporasynagogen* (WUNT 104; Tubinga: Mohr Siebeck, 1998).

———, "Die sogenannanten 'Gegner' im Galaterbriefe", en V. A. Lehnert y U. Rüsen-Weinhold (eds.), *Logos – Logik – Lyrik. Engagierte exegetische Studien zum bliblischen Redes Gottes,* K. Haacker Festschrift (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2007).

———, *Trennungsprozesse zwischen Frühen Christentum und Judentum im 1. Jh. n. Chr.* (Tubinga: Francke, 1994).

———, "Warum wollte Paulus nach Spanien?", en F. W. Horn (ed.), *Das Ende de Paulus* (Berlín: De Gruyter, 2001), 175-195.

Wannsink, C. S., *Chained in Christ: The Experience and Rhetoric of Paul's Imprisonments* (JSNTS 130; Sheffield: Sheffield Academic, 1996).

Ward, R. B., "James of Jerusalem in the First Two Centuries": *ANRW* 2.26.1 (1992) 779-812.

Ware, J. P., *The Mission of the Church in Paul's Letter to the Philippians in the Context of Ancient Judaism* (NovTSupp 120; Leiden: Brill, 2005).

Watson, D., *Paul's Collection in Light of Motivations and Mechanisms for Aid to the Poor in the First-Century World* (tesis doctoral; Universidad de Durham, 2006).

Weatherly, J. A., *Jewish Responsability for the Death of Jesus in Luke-Acts* (JSNTS 106; Sheffield: Sheffield Academic, 1994).

Weaver, J. B., *Plots of Epiphany: Prison-Escape in the Acts of the Apostles* (BZNW 131; Berlín: De Gruyter, 2004).

Wedderburn, A. J. M., "The 'Apostolic Decree': Tradition and Redaction": *NovT* 35 (1993) 362-389.

———, *Baptism and Resurrection: Studies in Pauline Theology against Its Graeco-Roman Background* (WUNT 44; Tubinga: Mohr Siebeck, 1987).

———, "2 Corinthians 5:14. A Key to Paul's Soteriology?", en T. J. Burke y J. K. Elliott (eds.), *Paul and the Corinthians* (Leiden: Brill, 2003), 267-283.

———, *A History of the First Christians* (Londres: Clark, 2004).

———, "Pauline Pneumatology and Pauline Theology", en G. N. Stanton *et al.* (eds.), *The Holy Spirit and Christian Origins,* J. D. G. Dunn Festschrift, *The Holy Spirit and Christian Origins* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004).

———, "Paul's Collection: Chronology and History": *NTS* 48 (2002) 95-110.

———, *The Reasons for Romans* (Edimburgo: Clark, 1998).

———, "Traditions and Redactions en Acts 2.1-13": *JSNT* 55 (1994) 27-54.

——, "The 'We'-Passages in Acts: On the Horns of a Dilemma": *ZNW* 93 (2002) 78-98.

——, "Zur Frage der Gattun der Apostelgeschichte", en H. Lichtenberger (ed.), *Geschichte – Tradition – Reflexion,* M. Hengel Festschrift. Vol. 3: *Frühes Christentum,* editado por H. Lichtenberger (Tubinga: Mohr Siebeck, 1996), 302-322.

Wehnert, J., "Die Auswanderung der Jerusalemer Christen nach Pella. Historisches Faktum oder theologische Konstruktion?": *ZKG* 102 (1991) 231-255.

——, *Die Reinheit des "christlichen Gottesvolkes" aus Juden und Heiden* (FRLANT 173; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997).

——, *Die Wir-Passagen der Apostelgeschichte* (Gotinga: Vanderhoeck & Ruprecht, 1989).

Weima, J. A. D., *Neglected Endings. The Significance of the Pauline Letter Closings* (JSNTS 101; Sheffield: JSOT, 1994).

Weinel, *St. Paul: The Man and His Work* (Londres: Williams & Norgate, 1906).

Weinrich, O., "Gebet und Wunder. Zwei Abhandlungen zur Religions- und Literaturgeschichte", en *Religionsgeschichtliche Studien* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968).

Weiss, J., *Earliest Christianity: A History of the Period* AD *30-150.* 2 vols.; trad. ingl. 1937 (Nueva York: Harper Torchbook, 1959).

Welborn, L. L., "On the Discord in Corinth: 1 Corinthian 1–4 and Ancient Politics": *JBL* 106 (1987) 85-111.

——, *Politica and Rhetoric in the Corinthian Epistles* (Macon: Mercer University, 1997).

Wells, G. A., *The Jesus Myth* (Chicago: Open Court, 1999).

Wendel, U., *Gemeinde in Kraft. Das Gemeindeverständnis in den Summarien der Apostelgeschichte* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1998).

Wendland, P., *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1907).

Wengst, K., *Christologische Formeln und Lieder der Urchristentums* (Gütersloh: Gütersloher, 1972).

Wenham, D., "Acts and the Pauline Corpus II: The Evidence of Parallels": *BAFCS* I, 215-258.

Weren, W., "The Riot of the Ephesian Silversmiths (Acts 19,23-40): Luke's Advice to His Readers", en R. Bieringer *et al.* (eds.), *Luke and His Readers,* A. Denaux Festschrift (Lovaina: Universidad de Lovaina, 2005), 441-456.

Werner, M., *The Formation of Christian Dogma,* 1951 (trad. ingl. Londres: Black, 1957).

Westerholm, S., *Perspectives Old and New on Paul: The "Luteran" Paul and His Critics* (Grand Rapids: Eerdmands, 2004).

Westermann, W. L., *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity* (Filadelfia: American Philosophical Society, 1955).

Whelan, C. F., "*Amica* Pauli: The Role of Phoebe in the Early Church": *JSNT* 49 (1993) 67-85.

White, J. L., *Licht from Ancient Letters* (Filadelfia: Fortress, 1986).

White, L. M., *The Social Origins of Christian Architecture.* 2 vols. (HTS 42; Harrisburg: Trinity, 1996, 1997).

———, "Synagogue and Society in Imperial Ostia: Archaeological and Epigraphical Evidence", en K. P. Donfried y P. Richardson (eds.), *Judaism and Christianity in First-Century Rome* (Grand Rapids: Eeerdmans, 1998).

———, "Urban Development and Social Change in Imperial Ephesos", en H. Koester (ed.), *Ephesos: Metropolis of Asia* (Cambridge: Harvard Divinity School, 1995, 2004).

———, "Visualizing the 'Real' World of Acts 16: Towards Construction of a Social Index", en L. M. White y O. L. Yarbrough, *The Social World of the First Christians,* W. A. Meeks Festschrift (Minneapolis: Fortress, 1995).

White, L. M., y O. L. Yarbrough (eds.), *The Social World of the First Christians,* W. A. Meeks Festschrift (Minneapolis: Fortress, 1995).

Whittaker, M., *Jews and Christians: Graeco-Roman Views* (Cambridge: Cambridge University, 1984).

Wiedermann, T., *Greek and Roman Slavery* (Baltimore: Johns Hopkins University, 1981).

Wiefel, W., "The Jewish Community in Ancient Rome and the Origins of Roman Christianity": *Judaica* 26 (1970) 65-88.

Wilckens, U., *Die Missionsreden der Apostelgeschichte* (WMANT 5; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1963).

———, *Theologie des Neuen Testaments.* Vol. 1: *Geschichte der urchristlichen Theologie.* 4 vols. (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2003).

———, *Weisheit und Torheit* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1959).

———, "Zur Entwicklung des paulinischen Gesetzesverständnis": *NTS* 28 (1982) 154-190.

Wilcox, M., "The Promise of 'Seed' in the New Testament and the Targumim": *JSNT* 5 (1979) 2-30.

Wild, R. A., "'Be Imitators of God': Discipleship in the Letter to the Ephesians", en F. Segovia (ed.), *Discipleship in the New Testament* (Filadelfia: Fortress 1985).

Wilken, R. L., *The Christians as the Romans Saw Them* (New Haven: Yale University, 1984).

———, *The Myth of Christian Beginnings* (Londres: SCM, 1979).

Williams, M. H., "The Shaping of the Identity of the Jewish Community in Rome in Antiquity", en J. Zangenberg y M. Labahn (eds.), *Christians as a Religious Minority in a Multicultural City* (Londres: Clark, 2004), 33-46.

Williams, S. K., "The Hearing of Faith: *akoē pisteōs* in Galatians iii": *NTS* 35 (1989) 82-93.

Willis, W. W., *Idol Meat in Corinth* (SBLDS 68; Chico: Scholars, 1985).

Wilson, A. N., *Paul: The Mind of the Apostle* (Londres: Sinclair-Stevenson, 1997).

Wilson, R. M., "Gnosis and Corinth", en M. D. Hooker y S. G. Wilson (eds.), *Paul and Paulinism,* C. K. Barrett Festschrift (Londres: SPCK, 1982), 102-119.

———, "How Gnostic Were the Corinthians?": *NTS* 19 (1972-1973) 65-74.

———, "Simon and Gnostic Origins", en J. Kremer (ed.), *Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie* (Lovaina: Universidad de Lovaina, 1979).

Wilson, S. G., *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts* (SNTSMS 23; Cambridge: Cambridge University, 1973).

———, *Luke and the Law* (SNTSMS 50; Cambridge: Cambridge University, 1983).

———, "Voluntary Associations: An Overview", en J. S. Kloppenborg y S. G. Wilson, *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World* (Londres: Routledge, 1996), 1-15.

Winger, M., "Act One: Paul Arrives in Galatia": *NTS* 48 (2002) 548-567.

Wink, W., *Naming the Powers* (Filadelfia: Fortress, 1984).

Winter, B. W., "The Achean Federal Imperial Cult II: The Corinthian Church": *TynB* 46 (1995) 169-178.

———, "Acts and Food Shortages": *BAFCS* II, 59-78.

———, "Acts and Roman Religion: The Imperial Cult": *BAFCS* II, 93-103.

———, *After Paul Left Corinth: The Influence of Secular Ethics and Social Change* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001).

———, "Official Proceedings and the Forensic Speeches in Acts 24-26: *BAFCS* I, 305-336.

———, *Philo and Paul among Sophist* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001).

———, "Rehabilitating Gallio and His Judgement in Acts 18:14-15": *TynB* 57 (2006) 291-308.

———, *Roman Wives, Roman Widows: The Appearance of New Women and the Pauline Communities* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003).

———, *Seek the Welfare of the City: Christians as Benefactors and Citizens* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994).

———, "The Toppling of Favorinus and Paul by the Corinthians", en J. T. Fitzgerald *et al.* (eds.), *Early Christianity and Classical Culture,* A. J. Malherbe Festschrift (Leiden: Brill, 2003), 291-306.

Wischmeyer, O., "Paulus als Ich-Erzähler. Ein Beitrag zu seiner Person, seiner Biographie and seiner Theologie", en E. M. Becker y P. Pilhofer (eds.), *Biographie und Persönlichkeit des Paulus* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2005).

———, "Römer 2,1-24 als Teil der Gerichtrede des Paulus gegen die Menschenheit": *NTS* 52 (2006) 356-376.

——— (ed.), *Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe* (Tubinga: Francke, 2006).

Wisdom, J. R., *Blessing for the Nations and the Curse of the Law: Paul's Citation of Genesis and Deuteronomy in Gal. 3.88-10* (WUNT 2.133; Tubinga: Mohr Siebeck, 2001).

Witherington, B., *The Brother of Jesus* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 2003).

———, *The Paul Quest: The Renewed Search for the Jew of Tarsus* (Downers Grove: InterVarsity, 1998).

———, *Women in the Earliest Churches* (SNTSMS 59; Cambridge: Cambridge University, 1996).

Witulski, T., *Die Adressaten des Galatersbriefes. Untersuchungen zur Gemeinde von Antiochia ad Pisidiam* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprechet, 2000).

Wolter, M., "Apollos und die ephesinischen Johannesjünger (Act 18:24-19:7)": *ZNW* 78 (1987) 49-73.

Rede, W., *Die Echtheit des zweiten Thessalonicherbrief untersucht* (Leipzig: Heinrichs, 1903).

———, *Paul* (Londres: Philip Green, 1907).

———, "The Task and Methods of 'New Testament Theology'", en *The Nature of New Testament Theology* (Londres: SCM, 1973).

Wright, N. T., *The Climax of the Covenant. Christ and the Law in Pauline Theology* (Edimburgo: Clark, 1991).

———, "A Fresh Perspective on Paul": *BJRL* 81 (2001) 21-39.

———, *Paul: Fresh Perspectives* (Londres: SPCK, 2005).

———, "Paul's Gospel and Caesar's Empire", en R. A. Horsley (eds.), *Paul and Politics: Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation* (Harrisburg: Trinity, 2000), 160-183.

———, *The Resurrection of the Son of God* (Londres: SPCK, 2002).

———, "Romans and the Theology of Paul", en D. M. Hay y E. E. Johnson (eds.), *Pauline Theology.* Vol. 3: *Romans* (Minneapolis: Fortress, 1995).

Yamauchi, E. M., *New Testament Cities in Western Asia Minor* (Grand Rapids: Baker, 1980).

Yee, T. L., *Jews, Gentiles and Ethnic Reconciliation: Paul's Jewish Identity and Ephesians* (SNTSMS 130; Cambridge: Cambridge University, 2005).

Young, N. H., "*Paidagōgos:* The Social Setting of a Pauline Metaphor": *NovT* 29 (1987) 150-176.

Zangenberg, J., "Gebeine des Apostelfürsten? Zu den angeblich frühchristlichen Gräbern unter der Peterskirche in Rom", en J. Zangenberg y M. Labahn (eds.), *Christians as a Religious Minority in a Multicultural City* (Londres: Clark, 2004), 108-138.

Zangenberg, J., y M. Labahn (eds.), *Christians as a Religious Minority in a Multicultural City: Modes of Interaction and Identity Formation in Early Imperial Rome* (Londres: Clark, 2004).

Zanker, P., *The Power of Images in the Age of Augustus* (Ann Arbor: University of Michigan, 1988).

Zeller, D., "Theologie der Mission bei Paulus", en K. Kertelge (ed.), *Mission en Neuen Testament* (Friburgo: Herder, 1982).

———, "Der Vorrang der Ehelosigkeit en 1 Kor 7": *ZNW* 96 (2005) 61-77.

———, *Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Sunoptikern* (Wurzburgo: Echter, 1977).

Zetternholm, M., *The Formation of Christianity in Antioch: A Social-Scientific Approach to the Separation between Judaism and Christianity* (Londres: Routledge, 2003).

Zmijewski, J., "Die Aufnahme der ersten Heiden in die Kirche nach Apg 10,1–11,18": *ANRW* 2.26.2 (1995) 1554-1601.

Zwiep, A. W., *The Ascension of the Messiah in Lukan Christology* (NovTSupp 87 (Leiden: Brill, 1997).

———, "*Assumptus est in caelum:* Rapture and Heavenly Exaltation in Early Judaism and Luke-Acts", en F. Avemarie y H. Lichtenberger (eds.), *Auferstehung – Resurrection* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2001).

———, *Judas and the Choice of Matthias* (WUNT 2.187; Tubinga: Mohr Siebeck, 2004) .

———, "The Text of the Ascension Narratives (Luke 24.50-3; Acts 1.1-2,9-11)": *NTS* 42 (1996) 219-244.

Índice de pasajes bíblicos

Estas referencias indican las páginas en las que se ofrece alguna exégesis o exposición.

Romanos

Índice de autores

Índice analítico



James D. G. Dunn (nacido en 1939), profesor emérito de la Universidad de Durham (Reino Unido), es mundialmente reconocido por su competencia en los estudios sobre el Jesús histórico, las tradiciones cristianas primitivas y Pablo de Tarso.

Entre sus numerosas obras cabe destacar: *Jesus and the Spirit* (1975); *The Evidence for Jesus* (1985); *Christology in the Making: a New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation* (1980); *The Epistles to the Colossians and to Philemon: a Commentary on the Greek Text* (1996); *The Theology of Paul the Apostle* (1998); *Eerdmans Commentary on the Bible* (2003, editor general); *The New Perspective on Paul* (2007); *Did the First Christians Worship Jesus?* (2010 [trad. esp.: *¿Dieron culto a Jesús los primeros cristianos?*, Verbo Divino, 2011]).